

موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر

من النص الشرعي

سعد بن بجاد العتيبي

مركز الفكر المعاصر

دار الوعي للنشر والتوزيع
DAR ALWAAI

النص الشرعي كنز لا يجود بمكنون معارفه إلا بإيمان ..
والإيمان هو مقتضى الابتلاء في (التكليف).....
ويترقى الابتلاء في الإيمان إذا كان الأمر مزاحما بمعنى يوجب القلق في الركون إلى ظاهر الخطاب ..
مصدر القلق منازعة يفرضها واقع معين معاش توجب في الخطاب فهما خلاف ظاهره ، بحسب الاجتهاد الناصح للأمة والدين ...
لكن قانون التأويل في الظاهر متوقف على معرفة مآلات الخطاب على حسب أفعال المكلفين في الخارج ، وهذا متأخر عن الخطاب بالضرورة ، وليس سابقا ولا مساوقا ومعالجته لا تكون بمعاندة الخطاب ..
الآن : كيف يحقق المرء الإيمان في موضوعات اجتهاده؟
هل بالصبر مع الظاهر بالامتثال ، وحسن الظن حتى يطفو المعنى ويعرب عن نفسه بمآلات الأفعال البعيدة أو القريبة في المكلفين؟
أم بالأخرى ؟
وما هذه (الأخرى) ؟ وكيف يكون حال الخطاب معها ، بل وكيف يكون الإيمان ؟
مواقف اهتم هذا الكتاب بتحليلها ، وحاول معالجتها في تأصيل موضوعي بعيد عن أي تشنج فكري ..

المملكة العربية السعودية - الرياض
هاتف 96614539883
فاكس 96614532157
ص.ب 242193 الرمز البريدي 11322
البريد الإلكتروني daralwae@gmail.com



موقف
الاتجاه العقلاني الإسلامي
المعاصر من النص الشرعي

تأليف

د. سعد بن بجاد بن مصلح العتيبي

الطبعة الثانية
١٤٣٤هـ / ٢٠١٣م

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
العتيبي ، سعد بجاد مصلح
موقف الاتجاه العقلاني الاسلامي المعاصر من النص الشرعي . / سعد بجاد مصلح العتيبي - ط٢. - الرياض ، ١٤٣٤هـ
٦٠٨ ص ؛ ١٤ × ٢١ سم

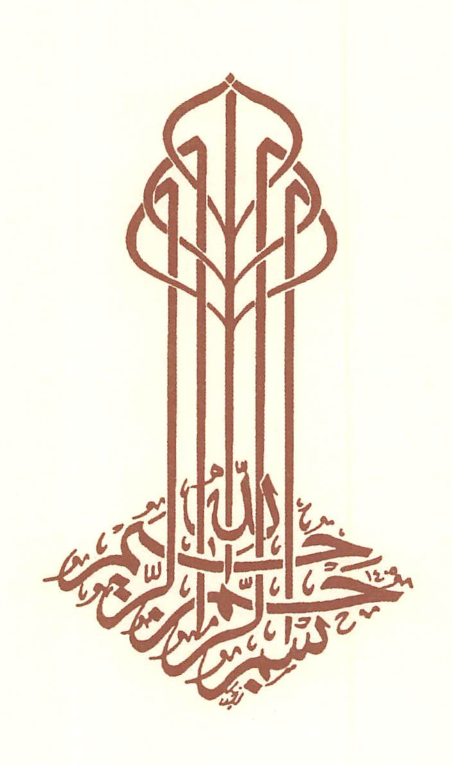
ردمك : ٩-٥-٩٠٣٣٠-٦٠٣-٩٧٨

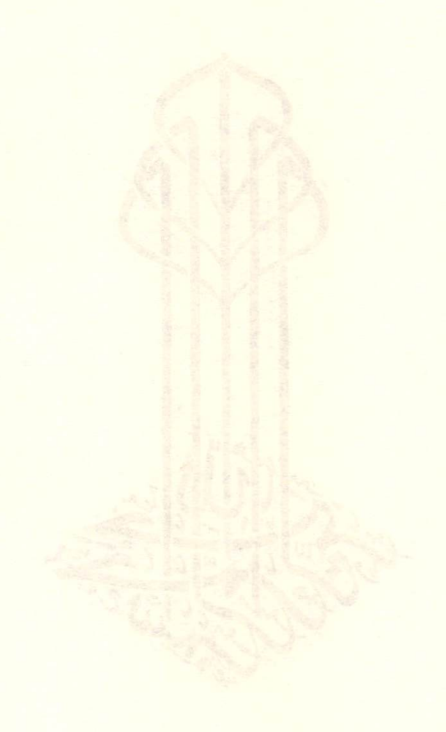
١- الإسلام والفلسفة ٢-الفلسفة العربية - نقد - العصر الحديث
٣- الاحكام الشرعية أ.العنوان
ديوي ٢١٤,١ ١٤٣٤/٢٢٩٧

الطبعة الثانية
١٤٣٤هـ



ص . ب ٢٤١٤٧٠ الرمز البريدي ١١٣٢٢ الرياض المملكة العربية السعودية
هاتف ٠٠٩٦٦١٤٥٣٩٨٨٣ - فاكس٠٠٩٦٦١٤٥٣٢١٥٧
markazfekr@hotmail.com
الموقع الإلكتروني www.al-fikr.com





المقدمة

إن الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً ﷺ عبده ورسوله.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران:١٠٢]، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء:١]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا (٧٠) يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب:٧٠-٧١]، أما بعد:

فلقد أقام الله الحجة على خلقه بكتابه وسنة رسوله ﷺ، فقال تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان:١]، وقال: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء:٦٥].

وقد وفق الله تعالى سلف هذه الأمة الصالح إلى الاعتصام بالكتاب والسنة، فكان من أصولهم المتفق عليها أنه لا يقبل من أحد قط أن يعارض القرآن والسنة لا برأيه، ولا ذوقه، ولا معقوله، ولا قياسه؛ لأنه قد ثبت عندهم بالآيات البينات، والبراهين القطعيات، أن الرسول ﷺ جاء بالهدى ودين الحق، وأن القرآن يهدي للتي هي أقوم، فكان القرآن هو الإمام الذي يقتدى به، وأن الرسول ﷺ قد بين ما أنزل إليه من ربه بياناً شافياً قاطعاً للعذر، ولاسيما ما يتعلق بأصول الدين مسائله ودلائله؛ ولهذا لا يوجد في كلام أحد من السلف أنه عارض صحيح المنقول بعقل ورأي[1].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية، جمع الشيخ عبد الرحمن بن قاسم، الرياض: ٢٨/١٣، ودرء تعارض العقل والنقل، لشيخ الاسلام ابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم: ٢٧/١، وإعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم، ت: طه عبد الرؤوف: ٤٩/١، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م.

والسلف رحمهم الله كما يحتجون بصحيح المنقول فهم يحتجون بصريح المعقول الموافق لصحيح المنقول؛ فإنها جميعاً حجة الله على خلقه « والعقل الصريح لا يتناقض في نفسه، كما أن السمع الصحيح لا يتناقض في نفسه، وكذلك العقل مع السمع» [1].

وهم مع ذلك يضعون العقل في موضعه الصحيح، ولا يتجاوزون به حده الذي يليق به، فالعقل شرط في معرفة العلوم وكمال وصلاح الأعمال، لكنه ليس مستقلا بذلك؛ لحاجته إلى نور الإيمان والقرآن، وإن انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن إدراكها[2].

وقد ابتليت الأمة بفرق ومذاهب عارضوا بمعقولاتهم صحيح المنقول، وأول من عرف عنه ذلك الجهمية في أواخر عصر التابعين، ثم انتقلت إلى المعتزلة، ثم إلى الأشاعرة والماتريدية، وسائر من أخذ بعلم الكلام والفلسفة [3].

وفي العصر الحاضر ظهرت اتجاهات عقلانية متعددة ما بين ليبرالية، وعلمانية، وفلسفية نقدية، وغيرها من الاتجاهات التي يجمع بينها المغالاة في تعظيم العقل، والقول بأوليته على غيره من مصادر المعرفة[4].

ومن بين تلك الاتجاهات: ما اصطلح على تسميته بالاتجاه العقلاني الإسلامي، والذي يعد إلى حد كبير امتداداً للفرق العقلانية القديمة، وقد واجه هذا الاتجاه مشكلة تعارض العقل والنقل، وانضاف إليها واقع الأمة الإسلامية المعاصر والمتأخر عن الأمم المتقدمة -وخاصة الغرب- في مجالات الحياة المختلفة، ورأى أصحاب هذا الاتجاه أن طريق النهضة للأمة لا يكون إلا بسلوك سبيل الأمم المتقدمة،

---

(١) الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، لابن القيم، ت: د. علي الدخيل الله:١١٨٧/٣، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى:٣٣٨/٣.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ٢٤٤/٥.

(٤) انظر تصنيف حسن حنفي، ورضوان السيد، وكمال عبد اللطيف، وعلي محافظة للاتجاهات العقلانية في العصر الحاضر وذلك في البحوث التي قدموها لندوة (حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر) نشر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، وانظر كذلك: مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر، د. عبد الرزاق قسوم:٤٠، دار عالم الكتب، الرياض الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

وبحكم مرجعيتهم الإسلامية في الجملة -كان لابد لهم من النظر في نصوص الشرع، فتوهموا وجود شيء من التعارض بين بعض هذه النصوص وبين بعضها الآخر، أو بينها والمقررات العقلية، أو بينها وتحقيق المصلحة، أو بينها وبعض المكتشفات العلمية الحديثة، وتحت ضغط الواقع وبمنهج لم يلتزم بأصول مذهب السلف في التلقي والاستدلال، ظهرت تفسيرات وفتاوى ورؤى شاذة لبعض أصول وأحكام الإسلام.

ومع ذلك فقد سعى أصحاب هذا الاتجاه إلى إثبات إسلامية هذه الأفكار والرؤى « بردها إلى المبادئ الكلية والنصوص القطعية الثابتة في المصدرين الأساسيين وهما كتاب الله وسنة النبي ﷺ »[1]؛ مما أدى إلى مزيد من التلبيس، وكان لذلك آثار خطيرة على حملة هذا الفكر أولاً، وعلى المتأثرين به كليا أو جزئيا.

وبناءً على هذا كان من الواجب دراسة موقف هذا الاتجاه من النص الشرعي؛ وذلك بياناً للحق، وتحذيراً من الباطل، ودعوةً لأصحاب هذا الاتجاه إلى العودة إلى الأصول الصحيحة للعقيدة الإسلامية، والضوابط المنهجية المعتبرة في تقرير واستنباط الأحكام الشرعية.

ومن هنا رأيت أن يتناول هذا البحث -عرضاً ونقداً- **موقف أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي.**

مشكلة البحث:

إن من المسلمات والمقررات عند أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي وجوب تقديم العقل، وضرورة مسايرة الواقع المعاصر، وقد تمت محاكمة النصوص الشرعية بناء على ذلك.

وتبرز مشكلة البحث هنا في بُعد هذا الموقف عن منهج أهل السنة والجماعة المبني على التعظيم للنصوص الشرعية، والتسليم لها، وتقديمها على ما سواها؛ مما أدى بأصحاب هذا الاتجاه إلى الخروج بآراء واجتهادات شاذة، وإلى تفريغ النصوص من محتواها، والتعسف في تأويلها؛ مما يخرجها عن مراد الشارع.

---

(١) رؤية إسلامية معاصرة -إعلان مبادئ،د.أحمد كمال أبو المجد:١٨، دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

وعلى الرغم من كل ذلك فأصحاب هذا الاتجاه يدّعون إسلامية موقفهم تجاه النصوص، برده إلى مصادر الشريعة الكتاب والسنة، وتزداد خطورة هذه الدعوى عندما تصدر عن بعض من ينتسبون إلى العلم الشرعي؛ كما أن أطروحات أصحاب هذا الفكر واستدلالاتهم قد استغلها أصحاب الاتجاهات المنحرفة كالاتجاهات العلمانية والليبرالية وغيرها فيما يخدم توجهاتهم الخطيرة، حتى عد بعضهم أن من المساهمات العقلانية لما -أسماه- الإصلاحية الإسلامية تأصيلها بعض موضوعات الفكر الليبرالي [1].

حدود البحث:

سيكون البحث -بإذن الله تعالى- محدوداً بتتبع كتب أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر في موقفهم من النص الشرعي.

ومن الناحية الزمنية سيكون البحث محدودا بالكتب الصادرة في الخمس والعشرين سنة الماضية.

أهمية البحث وأسباب اختياره:

إن أهمية هذا البحث وأسباب اختياره يمكن إجمالها فيما يلي:

١. إن الموقف من النص الشرعي يعد من أهم قضايا العقيدة، والذي يتبين من خلاله مدى القرب أو البعد من العقيدة الصحيحة عقيدة أهل السنة والجماعة.
٢. إن الموقف من النص الشرعي يمثل أصل الانحراف الذي وقع فيه الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر، فكل الآراء الشاذة والاجتهادات الباطلة التي روج لها هذا الاتجاه إنما هي نتيجة للموقف الخاطئ تجاه النص الشرعي، ومن ثم فدراسة هذا الموقف هي دراسة للأصل الذي بنيت عليه تلك الآراء والاجتهادات.
٣. تبني هذا الاتجاه من قبل بعض من ينتسب إلى العلم الشرعي ويتصدى للدعوة إلى الله تعالى إضافة إلى كثير من أهل الفكر والثقافة.
٤. ما لهذا الاتجاه من انتشار في كثير من المؤسسات العلمية والإعلامية.

---

(١) انظر: العرب والحداثة، د. عبد الإله بلقزيز:٨٣، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

مصطلحات البحث:

مصطلحات هذا البحث هي: (الموقف، والاتجاه، والعقلانية، والاتجاه العقلاني الإسلامي، والمعاصر). وسأعرّف بها بإيجاز:

الموقف: هو تهيؤ عقلي لمعالجة تجربة أو قضية من القضايا(١).

الاتجاه: هو المسار الفكري والمعرفي الذي يشير إلى مفاهيم وخبرات نحو شيء محدد، ويتميز بالاتساق(٢).

العقلانية: هي القول بأولية العقل على الأشياء وتقديمه على غيره(٣).

الاتجاه العقلاني الإسلامي: وهو ذلك الاتجاه الذي يقدم العقل –في الجملة– على نصوص الشرع عند توهم التعارض، ويدعو إلى التجديد والنظر في الأحكام الشرعية حسب مقتضيات العصر الحديث، وأصحاب هذا الاتجاه هم ممن يتبنون المرجعية الإسلامية في الجملة(٤).

واختيار هذا المسمى فيه دلالة على عنوان عام، يضم أشخاصاً تجمعهم أصول يتفقون عليها –في الجملة–، ومنطلقات ينطلقون منها، دون أن يكونوا متماثلين في التطبيقات، وفي ترتيب أولويات القضايا، وفي الأسلوب الخطابي؛ ولذا لا يلزم من ذكر أسماء تحت هذا الاتجاه المساواة بينها في درجة الانحراف؛ فلا يساوى بين الشيخ الغزالي والشيخ القرضاوي مثلاً وبين الترابي وعبدالجواد ياسين.

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية:١٩٧، القاهرة، ١٤٠٣هـ.

(٢) انظر: مصطلحات علم الاجتماع، د.سميرة أحمد:١٩، مكتبة الشقري، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، والمعجم الفلسفي، مراد وهبة:٢٠، دار الثقافة الجديدة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م.

(٣) انظر: المعجم الفلسفي، للدكتور جميل صليبا: ٢/ ٩٠، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٨٢، والموسوعة الميسرة في المذاهب والأديان والأحزاب المعاصرة: ٧٦٩، دار الندوة العالمية، الرياض، الطبعة الخامسة، ١٤٢٤هـ.

(٤) انظر: الاتجاهات العقلانية الحديثة، د. ناصر العقل: ١٩، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، ومصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي رؤية نقدية في ضوء الإسلام، الدكتور عبدالرحمن الزنيدي: ٣١٠، مكتبة المؤيد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ، وحوار هادئ مع محمد الغزالي، سلمان العودة:٩، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ، والاتجاه العقلاني لدى المفكرين الإسلاميين المعاصرين عرض ونقض، د. سعيد بن عيضه الزهراني:٢٣، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٠هـ.

المعاصر: الزمن الذي نعيشه، يقال عاصر فلاناً: أي عاش في عصره [1].

الدراسات السابقة:

نظراً لأهمية دراسة الاتجاه العقلاني الإسلامي فقد وُجدت دراسات عن هذا الاتجاه ولكنها تناولته إما على جهة العموم، وإما من جهة تعلقه بعلم آخر غير علم العقيدة كعلاقته بعلم الحديث أو التفسير.

وهذا البحث سيعتني بأصل المشكلة والذي هو الموقف من النص الشرعي؛ حيث إن بقية المواقف والآراء في أبواب العقيدة أو غيرها إنما هي نتائج وثمرات لهذا الموقف.

ومن الدراسات التي درست الاتجاه العقلاني الإسلامي على جهة العموم ما يلي:

١- الاتجاهات العقلانية الحديثة، للدكتور ناصر بن عبد الكريم العقل، وهي رسالة ماجستير من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام ١٣٩٩هـ، وقد طبعت عام ١٤٢٢هـ،وهي دراسة عامة كما قال الباحث عنها أنها «موضوع استكشاف وعرض وبيان إجمالي، أكثر من موضوع تقص وتعمق، ويقوم على العرض والرد الإجمالي» [2]، بل إنه اقترح أخذ مسألة الوحي، أو جانب الرسل عندهم فقط كأطروحة ماجستير أو دكتوراه[3].

وقد اشتملت الرسالة على تعريف بالمدرسة العقلية الحديثة، ثم مقارنتها بالمدرسة القديمة، ثم عرض للمؤثرات الأجنبية في المدرسة العقلية الحديثة، وبعد ذلك عرض لآراء بعض أصحاب هذه المدرسة في بعض القضايا العقدية، ثم بيان لأهم أهداف هذه المدرسة وسماتها.

وقد أجملت هذه الرسالة عرض موقف المدرسة العقلية الحديثة من النص الشرعي، كما أن الدراسة ركزت على الرواد الأوائل للمدرسة العقلية الحديثة، إضافة إلى أنه قد ذكرت شخصيات لا تصنف ضمن الاتجاه العقلاني الإسلامي مثل: طه حسين، ومحمد خلف الله، وأحمد زكي أبو شادي.

---

(١) انظر: المعجم الوسيط، إبراهيم أنيس وآخرون: ٦٠٤/٢، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية.
(٢) الاتجاهات العقلية الحديثة:٢٣.
(٣) المصدر السابق.

وفي هذا البحث سيفصل الباحث موقف أصحاب هذا الاتجاه من النص الشرعي، وسيتناول بالتحليل الآليات التي انطلقوا منها في ذلك، كما ستكون الدراسة محدودة بالخمس والعشرين سنة الماضية.

٢- الاتجاه العقلاني لدى المفكرين الإسلاميين المعاصرين -عرض ونقد- للدكتور سعيد بن عيضه الزهراني، وهي رسالة دكتوراه من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام ١٤٢٠هـ، وهي دراسة تناولت الاتجاه العقلاني بوجه عام من حيث نشأته ومصادره ومنهج التلقي، ثم عرض لموقف الاتجاه من أصول الدين، ومن مصادر الشريعة، ثم بيان لآثار وأخطار هذا الاتجاه.

وقد عرض الباحث موقف هذا الاتجاه من النص الشرعي عرضاً مجملاً، ففي مسألة تقديم العقل على النقل -وهو أحد أوجه معارضة النص الشرعي- ذكر الباحث نماذج من أقوالهم من غير تفصيل في شبههم، ولا حدوده عندهم، ثم رد على ذلك بما نقله عن شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم رحمهما الله.

وعند عرض منهجهم في تلقي النصوص الشرعية أجمل ذلك في أربعة نقاط: الاعتماد على القرآن وحده، وتأويل النصوص الشرعية، والاستدلال بما يوافق الهوى، والاستدلال بالأحاديث الضعيفة والموضوعة، ثم مثل لذلك بعدد من الأمثلة.

وفي الموقف من مصادر الشريعة كان العرض كذلك مجملاً، ففي موقفهم من القرآن وتفسيره تم عرض ذلك في النقاط التالية:

- موقفهم من الوحي، وعرض هنا لمفهومهم لظاهرة الوحي.
- دعوى أن القرآن وحده هو الأساس لفهم الإسلام، وهذه لا تكاد توجد عند الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر، وقد مثل لها الباحث بما ادعاه سيد أحمد خان وطائفة القرآنيين.
- التقليل من شأن التفسير بالمأثور، وذكر لذلك عدداً من الأمثلة.
- الاعتماد على العقل في التفسير، وذكر لذلك ثلاثة أمثلة.

وفي الموقف من السنة ذكر تأثر أصحاب هذا الاتجاه بالمعتزلة، ثم ذكر مسألة الإنكار الكلي للسنة وشبه القائلين به مما يعد امتداداً لما سبق ذكره من دعوى أن

القرآن وحده هو الأساس لفهم الإسلام، ثم أشار إلى الإنكار الجزئي للسنة المتمثل في إنكار حجية خبر الآحاد ومثل لذلك بعدد من النقول، ثم ذكر مسألة الطعن في كتب السنة وفي قواعد المحدثين، ومثل لذلك بعدد من النقول، ولم يفصل القول في الأسباب والمآخذ، كما لم يشر إلى خلافهم في هذه المسائل.

وبوجه عام فهذه الرسالة اعتنت بعرض أقوال أصحاب هذا الاتجاه -وبالأخص المتقدمين منهم- في أبواب مسائل الاعتقاد وذلك كله مما يعد ثمرة ونتيجة لأصل موقفهم من النص الشرعي؛ ومن ثم فالحاجة قائمة إلى تحليل منطلقات هذا الموقف، إضافة إلى الإشارة إلى خلافهم في المسائل التي لم يتفقوا عليها حتى لا يوضعوا في مقام واحد، وهذا ما سيقوم به الباحث في هذا الموضوع بإذن الله.

٣-موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية، للأمين الصادق الأمين، وهي رسالة ماجستير من جامعة أم القرى، وقد طبعت عام ١٤١٨هـ، وهي دراسة ركزت في معظمها على موقف المدرسة العقلية (المعتزلة) من السنة النبوية، وعلاقة ذلك بالأصول الخمسة عندهم، و أثر ذلك الموقف في رد الأحاديث الصحيحة، ثم تناول موقف المستشرقين من السنة النبوية، وعرض شبهاتهم حول الوحي النبوي وصحة الحديث. ثم ذكر علاقة المدرسة العقلية الحديثة بالمدرسة العقلية القديمة، وأثر تلك العلاقة في رد الأحاديث، وتناول ذلك من خلال مجموعة من الأحاديث التي ردها هؤلاء بعقولهم مع اختيار ثلاثة منها، ثم ذكر تأثر المدرسة العقلية الحديثة بالمستشرقين، وأثر ذلك في إثارة الشبه حول السنة.

ومن الدراسات التي تناولت الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من جهات أخرى ما يلي:

١. منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، للدكتور فهد بن عبد الرحمن الرومي، وهي رسالة ماجستير من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام ١٤٠١هـ، وهي دراسة متعلقة بعلم التفسير، وركزت على تفسيرات الرواد الأوائل لهذه المدرسة في مصر، وقد ترجم لرجال هذه المدرسة، وذكر منهجهم في التفسير، ثم ذكر آراءهم في بعض علوم القرآن (الترجمة، والقصة، والإعجاز)، ثم ذكر موقفهم من بعض القضايا

القرآنيـة كالوحـي، والمعجزات، ثـم أورد سبعة أمثلـة لتأويلاتهم، ثم ذكر أثرهم في الفكر الإسلامي الحديث والموقف منهم.

٢. موقـف المدرسـة العقليـة الحديثة من الحديـث النبوي الشريـف (دراسة تطبيقيـة علـى تفسير المنـار)، لشفيـق بن عبـد الله شقير، وهـي رسالة ماجستيـر مـن الجامعة الإسلاميـة العالميـة في الباكستـان، وطبعت عام ١٤١٩هـ، وقـد عرض لتعريف المدرسـة العقليـة الحديثة ونشأتهـا وأهم روادهـا (الأفغـاني، ومحمـد عبده، ورشيد رضا)، ثـم عرض موقف الشيخ رشيـد رضا مـن الحديـث النبوي باعتبـار السنـد وتناول ذلـك من جهة حديثيـة، ثم عرض موقف الشيخ رشيد رضا من الحديث باعتبار المتن من خلال عدد من الأمثلة.

٣. موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من قضايا الولاء والبراء، لمضاوي بنـت سليمان البسام، وهـي رسالة ماجستير في جامعـة الملك سعود، عام ١٤٢٥هـ، وقد اهتمـت الدراسة بموقف الاتجاه العقلـي الإسلامي المعاصر من قضايا الولاء والبراء تحديداً من جهة بداية الانحراف في تلك القضايا، ونقـد موقف هذا الاتجـاه من الولاء والبراء، والمفاسـد المترتبة على ذلك، وسبل مقاومة تلك الآثار.

٤. مفهـوم تجديد الديـن، لبسطامي محمد سعيد، وهـي رسالة ماجستير في جامعـة الملك سعود، وقد طبعت عام ١٤٠٥ هـ، وتنـاول البـاحث فيها المفهوم الصحيـح لتجديد الدين، والمفهوم الخاطـئ للتجديد، ثم نقد هذا المفهوم الخاطئ.

٥. محاولات التجديد في أصـول الفقه ودعواته، دراسة وتقويم، للدكتور هزاع بن عبدالله الحوالي، وهي رسالة دكتوراه في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميـة، عام ١٤٢٠هـ، وهي دراسة متعلقـة بعلم أصول الفقه في جانب محـاولات تجديـد هذا العلم بدءاً مـن المحاولات القديمة عنـد الأصوليين القدمـاء، ثـم محـاولات التجديد عنـد المدرسـة العقلية، وعنـد المدرسة الواقعية، وعند المدرسة العصرانية.

وهكذا فالدراسات السابقة تناولت الاتجاه العقلاني الإسلامي بوجه عام، أو ركزت على الرواد الأوائل للمدرسة العقلية الحديثة، أو تناولت الموضوع من جانب مختلف.

أما هذا البحث فسيتناول بالتحليل موقف هذا الاتجاه من النص الشرعي؛ لأن هذا الموقف هو الأصل الذي انبنت عليه آراء واجتهادات أصحاب هذا الاتجاه في سائر المسائل سواء كانت عقدية أو فقهية أو فكرية أو غيرها، وهو ما لم يتم تناوله بشكل واف، مع بيان الآليات التي اعتمدوها في تعاملهم مع النص الشرعي، ومأخذهم في كل ذلك.

ويضاف إلى ذلك التركيز على الكتابات والأطروحات الأحدث بما لا يتجاوز الخمس والعشرين سنة؛ لكونها أكثر تأثيرا في الواقع المعاصر.

وبعد العرض التأصيلي لموقف هذا الاتجاه سيكون هناك ذكر لأمثلة تطبيقية لبعض القضايا المهمة، والتي بنيت على هذا الموقف؛ مما سيبين أن ما بني على أساس خاطئ سيقود إلى آراء خاطئة.

أهداف البحث:

١. بيان موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر في التعامل مع النص الشرعي.
٢. بيان موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من العلوم المتعلقة بالنص الشرعي.
٣. نقد موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي نقداً علمياً موضوعياً في ضوء الكتاب والسنة ووفق فهم سلف هذه الأمة الصالح.
٤. الرد على التهم التي رمى بها أصحاب هذا الاتجاه مذهب السلف مثل: إهمال العقل والحط من قيمته، والجمود على النص، وعدم مراعاة ظروف الواقع المعاصر.
٥. كشف جوانب تلاقي أطروحات هذا الاتجاه مع أطروحات الاتجاهات العقلانية الأخرى، سواء القديمة كالفرق الكلامية، أو الحديثة كالعلمانية والليبرالية وغيرها.

أسئلة البحث:

سيجيب البحث بإذن الله عن أسئلة كثيرة؛ من أهمها ما يلي:

١. كيف يتعامل أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر مع النصوص الشرعية؟

٢. ما موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر تجاه العلوم المتصلة بالنص الشرعي؟

٣. ما الرد على أقوال وأطروحات الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر في موقفهم من النص الشرعي؟

٤. ما الرد على التهم التي رمى هذا الاتجاه بها مذهب السلف من إهمال العقل والحط من قيمته؟

٥. ما جوانب تلاقي أطروحات هذا الاتجاه مع أطروحات الاتجاهات العقلانية الأخرى القديمة منها والحديثة؟

منهج البحث:

سيسلك الباحث -بعون الله وتوفيقه- المنهج الاستقرائي التحليلي.

إجراءات البحث:

سيقوم البحث -بإذن الله- على جملة من الإجراءات التي تضبط مساره، وتتمثل فيما يلي:

- قراءة كتب ومقالات أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر لاستخراج ما يتعلق بموقفهم من النص الشرعي.
- تقسيم المادة العلمية المستخرجة على أبواب وفصول البحث.
- دراسة موقف هذا الاتجاه من النص الشرعي دراسة موضوعية منصفة بإذن الله؛ لفهم حقيقة موقفهم، ثم تحليل المنطلقات التي ينطلقون منها في هذا الموقف، وتحديد الوسائل التي يتعاملون مع النص الشرعي من خلالها.
- دراسة موقف هذا الاتجاه من العلوم ذات الصلة الوثيقة بالنص الشرعي إما من حيث الرواية كعلم مصطلح الحديث، وإما من حيث الدراية كعلم أصول الفقه، وعلوم اللغة العربية.



- ذكر بعض الأمثلة التطبيقية والتي هي نتيجة لموقف الاتجاه العقلاني الإسلامي من النص الشرعي، والتي يتبين من خلالها مدى المخالفة لدلالة النصوص الشرعية.

- سيتم البدء في كل مبحث بتمهيد مجمل للقضية المراد بحثها، ثم تعرض أقوال واجتهادات أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر، ثم سيتم نقد ذلك نقداً علمياً موضوعياً في ضوء الكتاب والسنة ووفق فهم سلف هذه الأمة الصالح، مع العناية بإبراز حقيقة موقف السلف من الاستدلال العقلي، وبما يحقق الرد على التهم التي رمى هذا الاتجاه بها مذهب السلف من إهمال العقل والحط من قيمته، وأيضاً سيعتني الباحث بكشف جوانب تلاقي أطروحات هذا الاتجاه مع أطروحات الاتجاهات العلمانية والليبرالية ونحوها.

- في الباب الثالث سيتم التركيز على الربط بين الجانب النظري في البابين السابقين وبين الجانب التطبيقي من خلال القضايا المختارة؛ وبناء عليه سيتم إيضاح جوانب الخلل في موقف أصحاب هذا الاتجاه من هذه القضايا، والتي كانت من نتائج موقفهم النظري من النصوص الشرعية.

- سيكون النقد موجهاً للأقوال والآراء التي صدرت عن أصحاب هذا الاتجاه وليس لأشخاصهم؛ وعند ذكر قول أحدهم فلا يلزم من ذلك موافقة الآخرين له في هذا القول، بل ربما يوجد منهم من يرده فهم ليسوا على درجة واحدة.

- سيعتمد الباحث الطرق المعروفة في البحث العلمي من تخريج للآيات والأحاديث، وتوثيق للنصوص المنقولة، ونحو ذلك.

- سيكتفي الباحث بالترجمة للأعلام غير المشهورين.

خطة البحث:

يتكوّن البحث من مقدمة، وتمهيد، وثلاثة أبواب، وخاتمة، وفهارس، وفق الخطة التالية:

المقدمـة: وتشتمل على: التعريـف بمشكلة البحث، وحـدوده، وأهميته، وأسباب اختيـاره، والتعريف بمصطلحاتـه، والدراسات السابقة، وأهـداف البحث، وأسئلة البحث، ومنهجه، وإجراءاته.

التمهيد: ويتضمن ما يلي:

أولاً: موقف أهل السنة والجماعة من الاستدلال العقلي.

ثانياً: الجذور التاريخية للاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر.

ثالثاً: سمات الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر.

الباب الأول: أسس موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر في التعامل مع النص الشرعي.

ويتضمن ثلاثة فصول:

الفصل الأول: معارضتهم للنص الشرعي. ويتضمن خمسة مباحث:

- **المبحث الأول**: معارضة النص الشرعي بنصوص شرعية أخرى.
- **المبحث الثاني**: معارضة النص الشرعي بالعقل.
- **المبحث الثالث**: معارضة النص الشرعي بالعلم الحديث.
- **المبحث الرابع**: معارضة النص الشرعي بالواقع.
- **المبحث الخامس**: معارضة النص الشرعي بالمصلحة.

الفصل الثاني: موقفهم من إفادة النص الشرعي لليقين أو الظن.

ويتضمن مبحثين:

- **المبحث الأول**: جهة الثبوت.
- **المبحث الثاني**: جهة الدلالة.

الفصل الثالث: موقفهم من العلوم المتصلة بالنص الشرعي.

ويتضمن ثلاثة مباحث:

- **المبحث الأول**: موقفهم من علم مصطلح الحديث.
- **المبحث الثاني**: موقفهم من علم أصول الفقه.
- **المبحث الثالث**: موقفهم من علوم اللغة العربية.

الباب الثاني: موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من فهم النص الشرعي.

ويتضمن ثلاثة فصول:

الفصل الأول: موقفهم من فهم السلف للنص الشرعي.

ويتضمن مبحثين:

- **المبحث الأول:** مفهوم السلف.
- **المبحث الثاني:** الموقف من فهم السلف.

الفصل الثاني: موقفهم من حق الاجتهاد في فهم النص.

ويتضمن مبحثين:

- **المبحث الأول:** مجال الاجتهاد.
- **المبحث الثاني:** شروط المجتهد.

الفصل الثالث: موقفهم من تأويل النص الشرعي.

ويتضمن مبحثين:

- **المبحث الأول:** موقفهم العام من تأويل النص الشرعي.
- **المبحث الثاني:** موقفهم من بعض صور التأويل المعاصرة.

الباب الثالث: أمثلة تطبيقية على موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي.

ويتضمن فصلين:

الفصل الأول: قضايا عقدية ويتضمن ثلاثة مباحث:

- **المبحث الأول:** الموقف العقدي من إيمان أهل الكتاب.
- **المبحث الثاني:** حرية الاعتقاد.
- **المبحث الثالث:** الموقف من الديمقراطية.

الفصل الثاني: قضايا تشريعية.

- **المبحث الأول:** حد الردة.
- **المبحث الثاني:** تولي المرأة للولايات العامة.
- **المبحث الثالث:** أحكام أهل الذمة.

الخاتمة: وتتضمن أهم النتائج والتوصيات.

الفهارس: وتشمل: المراجع والموضوعات.

وبعد: فأحمد الله تعالى على توفيقه وتيسيره، وأسأله تعالى أن يبارك في هذا البحث، وأن ينفع به كاتبه وقارئه، إنه جواد كريم.

كما أتوجه بالشكر إلى قسم الثقافة الإسلامية بكلية التربية، بجامعة الملك سعود على إتاحة الفرصة لإعداد هذه الرسالة، كما أشكر مركز البحوث في كلية التربية على الدعم المقدم من قبلهم.

وأخص بالشكر الجزيل -في هذا المقام- فضيلة المشرف على هذه الرسالة الشيخ د. محمد بن عبدالله الوهيبي، والذي كان لتوجيهاته السديدة الأثر الكبير في إنجاز هذه الرسالة، بارك الله له في علمه وعمله، وكتب له التوفيق والسداد، وجزاه عني خير الجزاء.

كما أشكر أيضاً الشيخين الفاضلين: أ.د. ناصر بن عبد الكريم العقل، ود. سهل بن رفاع العتيبي، على تفضلهما بقبول مناقشة هذه الرسالة، والتي ستفيدني إن شاء الله في تقويم البحث وتصحيحه، فجزاهما الله خير الجزاء.

وأشكر أيضاً كل من أعانني على إنجاز هذه الرسالة، وأسأل الله تعالى أن يجزيهم خير الجزاء.

وختاماً: فهذا جهد المقل، فما كان فيه من صواب، فمن توفيق الله وحده، وما كان فيه من خطأ فمن نفسي والشيطان، وأستغفر الله وأتوب إليه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

سعد بن بجاد العتيبي

saado70@hotmail.com

التمهيد

ويتضمن ما يلي:

أولاً: موقف أهل السنة والجماعة من الاستدلال العقلي.

ثانياً: الجذور التاريخية للاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر.

ثالثاً: سمات الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر.

أولاً: موقف أهل السنة والجماعة من الاستدلال العقلي.

- تعريف العقل:

العقل في اللغة[1] :

العقل مصدر عقِل، يعقل، عقلاً، فهو معقول، وعاقل.

وأصل معنى العقل المنع والحبس. تقول: عقلت البعير أعقله عقلا، إذا منعته من الحركة، ويقال: اعتقل الرجل، إذا حُبِس.

وعقل الشيء، إذا علمه، أو علم صفاته؛ من حسن وقبح، وكمال ونقصان، فأمسكها، وأمكن أن يميز بين القبيح والحسن، والخير والشر.

ووجه تسمية العقل بهذا الاسم: كونه يمنع صاحبه عن التورط في المهالك، ويحبسه عن ذميم القول والفعل.

والعقل في الاصطلاح [2] **:**

العقل في الاستعمال يشمل أربعة معان:

الأول: الغريزة التي في الإنسان، والتي يمتاز بها عن سائر الحيوان؛ فبها يعلم، وبها يعقل، وبها يميز، وبها يقصد المنافع دون المضار.

الثاني: العلوم الضرورية، والتي تشمل جميع العقلاء؛ كالعلم بالممكنات، والواجبات، والممتنعات.

الثالث: العلوم النظرية، والتي تحصل بالنظر والاستدلال والتجربة، والتفاوت بين الناس في هذا المعنى ظاهر.

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون:٤/٦٩، الطبعة الأولى،١٤١١هـ، والقاموس المحيط، الفيروز آبادي:١٣٣٦، مؤسسة الرسالة، بيروت،الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ، ولسان العرب:١١/٤٥٨، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى: ٩/٢٨٧، ٣٠٥، ١٦/٣٣٦، ودرء التعارض: ١/٨٩، ١٠/٣٠٨، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، عثمان بن علي بن حسن: ١/١٥٨، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

الرابع: الأعمال التي يستوجبها العلم؛ من إيمان بالله، وتصديق بكتبه، ورسله، والتزام بأمره ونهيه؛ كحبس النفس على الطاعات، وإمساكها عن المعاصي؛ ومن هذا المعنى قول أصحاب النار: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك:١٠].

والعقل بهذه المعاني -في مذهب السلف- لا يوصف بأنه جوهر قائم بنفسه، بل هو صفة أو عرض يقوم بالعاقل.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: «العقل في كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ، وكلام الصحابة والتابعين وسائر أئمة المسلمين، هو أمر يقوم بالعاقل سواء سمي عرضاً أو صفة، ليس هو عيناً قائمة بنفسها، سواء سمي جوهراً، أو جسماً، أو غير ذلك»[1].

منزلة العقل في الإسلام:

لقد كان للعقل في الإسلام منزلة كبرى، بدليل كثرة ما جاء في القرآن الكريم من الآيات الدالة على مدح من اتصف بالعقل، سواء ورد ذلك بلفظ العقل أو مرادفاته: كالألباب، والأحلام، والحجر، والنهى، أو بذكر أعماله: كالتفكر، والتذكر، والنظر، والاعتبار، والفقه، ونحو ذلك.

ويضاف إلى ذلك الآيات التي وردت في ذم من انتفت عنه تلك الصفة، أو نقصت فيه[2].

ومن أهم المظاهر التي تتجلى فيها المنزلة الكبيرة للعقل في الإسلام ما يلي[3]:

١- لقد امتن الله عز وجل على الإنسان بأن منحه نعمة العقل الذي يميزه عن سائر المخلوقات، وجعله مناط التكريم؛ فقال: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ

---

(١) مجموع الفتاوى: ٩/٢٧١.

(٢) انظر: الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، سعود العريفي:٣٥، دار عالم الفوائد، مكة، الطبعة الأولى،١٤١٩هـ، والتحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه، عايض الشهراني:١/١٠٣، كنوز إشبيليا، الرياض، الطبعة الأولى،١٤٢٩هـ.

(٣) انظر لمزيد من التفصيل: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد:١٦٩-١٧٣، والتحسين والتقبيح العقليان:١/١٠٤-١٢٧.

وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ [الإسراء:٧٠] .

قال القرطبي -رحمه الله- بعد أن ساق أقوال المفسرين في متعلق التكريم: « والصحيح الذى يعول عليه أن التفضيل إنما كان بالعقل الذى هو عمدة التكليف، وبه يُعرف الله ويُفهم كلامه، ويُوصل إلى نعيمه وتصديق رسله، إلا أنه لما لم ينهض بكل المراد من العبد بعثت الرسل وأنزلت الكتب» [(1)] .

٢- جعل الشرع العقل مناطاً للتكليف، وشرطاً لقيام الحجة، ومتى فقد العقل ارتفع التكليف.

قال ﷺ : ((رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يكبر، وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق)) [(2)] .

٣- ما جاء في آيات كثيرة من كتاب الله من التوجيه إلى النظر والتفكر والتدبر والتأمل؛ مثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿ كَذَٰلِكَ يُحْيِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [البقرة:٧٣]، وقوله: ﴿ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [النور:٦١]، وقوله: ﴿ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [يونس:٢٤].

٤- ذم الله تعالى من ألغوا عقولهم رضاً بما كان عليه الآباء والأجداد، قال تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ۚ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ [البقرة:١٧٠-١٧١].

٥- اعتنى الشرع بحماية العقل، والمحافظة عليه من كل ما يضر به، أو يعطل

(١) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي:١٠/ ٢٩٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
(٢) رواه الإمام أحمد في مسنده: ١١٦/١، وأبو داود في سننه، كتاب الحدود، باب فى المَجْنُون يَسْرِقُ أَوْ يُصِيبُ حَدًّا، ح(٤٤٠٠)، وابن ماجه في سننه، كتاب الطلاق، باب طلاق المعتوه والصغير والنائم، ح (٢٠٤١)، واللفظ له، والترمذي في سننه، كتاب الحدود، باب ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد، ح (١٤٢٣)، وقال: « والعمل على هذا الحديث عند أهل العلم» ، وصححه الألباني. انظر: صحيح الجامع:١/٦٥٩، برقم (٣٥١٢ - ٣٥١٤).

عملـه، ولذا جـاء تحريم الخمر والمسكرات والمخدرات لما لها من أثر سيئ على عقل الإنسان؛ والخمر إنما سميت خمرا بسبب تغطيتها للعقل.

قال تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴾ [المائدة: ٩٠].

ولقد جعل الإسلام الدية كاملة في حق من ضرب آخر، فأذهب عقله، وحكى غير واحـد الإجماع علـى ذلك[١]؛ لأن العقل « أكبر المعـاني وأعظم الحواس نفعا؛ فإن بـه يتميز مـن البهيمة، ويعرف به حقائق المعلومات، ويهتـدي إلى مصالحه، ويتقي مـا يضره، ويدخل به في التكليف، وهو شرط في ثبوت الولايات، وصحة التصرفات، وأداء العبادات، فكان بإيجاب الدية أحق من بقية الحواس»[٢].

وعـد العلمـاء العقل واحداً مـن الضروريات الخمس التي عنـي الإسلام بحفظها ورعايتهـا؛ لأن مصالح الدين والدنيا مبني عليها، وهي: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ العرض، وحفظ المال[٣].

٦- محاربـة الإسـلام للخرافـات والأوهـام الباطلـة التـي تنكرهـا العقـول السليمـة، كالتشاؤم، والتطـير، والكهانـة، والسحـر، ونحـو ذلـك ممـا يتنافـى مع العقل.

ومن الأدلة على ذلك قولهﷺ: ((**لا عدوى، ولا طيرة، ولا هامة، ولا صفر**))[٤]، وقولهﷺ: ((**من أتى عرافاً فسأله عن شيء لم تقبل له صلاة أربعين يوماً**))[٥].

---

(١) انظـر: الإجماع، لابن المنذر، تحقيق: فؤاد عبد المنعم: ٧٢، دار المسلم، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ، والمغني، لابن قدامة، تحقيق: عبـد الله التركي وعبد الفتاح الحلو: ١٢/ ١٥١، دار هجر، القاهرة، ١٤١٠هـ.

(٢) المغني: ١٢/ ١٥٢.

(٣) انظر: الموافقات في أصول الفقه، للشاطبي، تحقيق: عبد الله دراز: ٢/ ٨، دار المعرفة، بيروت.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب لا هامة، ح(٥٧٥٧)، ومسلم في صحيحه، كتاب السلام، باب لا عدوى ولا طيرة، ح(٢٢٢٠).

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب السلام، باب تحريم الكهانة وإتيان الكهان، ح(٢٢٣٠).

-الأسس التي يقوم عليها الاستدلال بالعقل:

إن أهل السنة في نظرتهم للاستدلال بالعقل وسط بين طرفين.

الطرف الأول: من جعل العقل أصلاً كليًا أوليًا، يستغني بنفسه عن الشرع.

الطرف الثاني: من أعرض عن العقل، وذمه وعابه، وخالف صريحه، وقدح في الدلائل العقلية مطلقًا.

وأهل السنة وسط بين هذين الطرفين، فهم يرون أن العقل شرط في معرفة العلوم، وكمال وصلاح الأعمال، لذلك فإن الأقوال المخالفة للعقل باطلة، وقد أمر الله باستماع القرآن وتدبره بالعقول، فقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [النساء:٨٢]، وقال: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا۟ ٱلْقَوْلَ أَمْ جَآءَهُم مَّا لَمْ يَأْتِ ءَابَآءَهُمُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [المؤمنون:٦٨]؛ فالعقل هو المدرك لحجة الله على خلقه.

وفي الوقت نفسه يرون أن العقل لا يستقل بنفسه، بل هو محتاج إلى الشرع؛ إذ العقل غريزة في النفس وقوة فيها بمنزلة قوة البصر التي في العين، فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس والنار، وإن انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها[(١)] .

وبناءً على ذلك فإن أهل السنة يستدلون بالعقل لكن هذا الاستدلال ليس مطلقاً، وإنما هو مبني على أسس منهجية تضبط مساره، وهذه الأسس هي:

١- لا بد أن يكون الدليل العقلي دليلاً شرعياً[(٢)] :

والدليل الشرعي: هو ما أمر به الشرع، أو دل عليه، أو أذن فيه.

وبذلك يعلم أن الدليل الشرعي على أقسام ثلاثة:

الأول: ما أثبته الشرع وجاء به مما لا يعلم إلا بطريق السمع والنقل، ولا يعلم بطريق العقل، فهذا دليل شرعي سمعي.

(١) انظر: مجموع الفتاوى:٣/٣٣٨.

(٢) انظر: درء التعارض:١/١٩٨-٢٠٠، ومجموع الفتاوى:١٩-٢٢٨، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة، عبدالرحمن المحمود:١/٢٥٢، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، ومعالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، محمد الجيزاني:٩٦، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

وذلـك كالخبر عن الملائكة، والعرش، وتفاصيل أمور العقيدة، وتفاصيل الأوامر والنواهي، فهذا لا سبيل إلى معرفته بغير خبر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

الثـاني: ما دل عليه الشـرع، ونبه عليه، وأرشد فيـه إلى الأدلة العقلية والأمثلة المضروبة، فهذا دليل شرعي عقلي.

وذلك مثل: إثبات التوحيد، ونفي الشرك، وإثبات النبوة، والبعث.

الثالـث: مـا أباحه الشـرع وأذن فيه، فيدخل تحـت هذا ما أخبر بـه الصادق المصـدوق ﷺ، ومـا دل عليه القرآن ونبـه عليه، وما دلت عليـه الموجودات وعرف بالتجربة؛ وهذا مثل الأمور الدنيوية، كالطب والحساب، والفلاحة والتجارة.

وليـس مـن شرط الدليل أن يسبـق أحد إلى الاستدلال به، وإنمـا المهم هو كونه موصـلا للعلم واليقين، وقد نبـه شيخ الإسـلام ابن تيمية –رحمـه الله– إلى هذا المعنى حيث قال: « إن الدليل الدال على المدلول عليه ليس من شرط دلالته استدلال أحـد به؛ بل ما كان النظر الصحيح فيه موصـولاً إلى علم فهو دليل، وإن لم يستدل به أحد، فالآيات أدلة وبراهين تدل، سواء استدل بها النبي أو لم يستدل، وما لا يدل إذا لم يُستـدل بـه، لا يدل إذا استدل به، ولا ينقلب مـا ليس بدليل دليلاً إذا استدل به مدَّع لدلالته» [1].

إذا علم ذلك فإن الدليل الشرعي يتصف بالآتي:

أ- أنه لا يكون إلا حقًا؛ إذ كونه شرعيًا صفة مدح.

ب- أنه يقدم على غيره، فالدليل الشرعي لا يجوز أن يعارضه دليل غير شرعي، فإن شرعة الله مقدمة على غير شرعته.

ج- أن الدليل الشرعي قد يكون سمعيًا، وقد يكون عقليًا.

د- أن الدليـل الشرعـي يقابلـه الدليل غير الشرعي، أو الدليـل البدعي، وكونه بدعيًا صفة ذم، ولا يقابل الدليل الشرعي بكونه عقليًا.

---

(١) النبوات، ابن تيمية: ١١٤، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ.

وإذا علم ذلك فالواجب قبل الاستدلال معرفة الأدلة الشرعية ما يدخل فيها وما لا يدخل، فبعض الناس يدخل في الأدلة الشرعية ما ليس منها، وبعضهم يخرج منها ما هو داخل فيها، وبعضهم يعد الدليل الشرعي قسيماً للدليل العقلي.

٢- السمع أصل لجميع الأدلة:

إن الواجب على المؤمن في الأمور الإلهية والمعارف الدينية أن يجعل ما قاله الله ورسوله ﷺ هو الأصل؛ لأن المأخذ فيها عن الرسول ﷺ، والرسول ﷺ أعلم الخلق بها، وأرغبهم في تعريف الخلق بها، وأقدرهم على بيانها وتعريفها؛ فهو فوق كل أحد في العلم والقدرة والإرادة، وهذه الثلاثة بها يتم المقصود، ومن سوى الرسول إما أن يكون في علمه بها نقص أو فساد، وإما أن لا يكون له إرادة فيما علمه من ذلك فلم يبينه إما لرغبة، وإما لرهبة، وإما لغرض آخر، وإما أن يكون بيانه ناقصا.

فما جاء عنه ﷺ وما بلغه هو الفرقان بين الحق والباطل والهدى والضلال، وهو طريق السعادة والنجاة، وهو الحق الذي يجب اتباعه، وما سواه من كلام الناس يعرض عليه، فإن وافقه فهو حق، وإن خالفه فهو باطل[(١)].

وإذا كان الأمر كذلك، فإن العقل مطالب بالتسليم للنص الشرعي الصريح، ولو لم يفهمه، أو يدرك الحكمة التي فيه؛ لأن الشارع نص على كل ما يعصم من المهالك نصا قاطعا للعذر، فلا حجة لأحد بعد بيانه، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ ۚ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [التوبة:١١٥]، وقال: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة:٣].

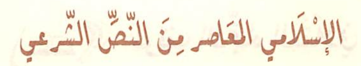
«ومثل هذا في القرآن كثير مما يبين الله فيه أن كتابه مبين للدين كله، موضح لسبيل الهدى، كاف لمن اتبعه، لا يحتاج معه إلى غيره، يجب اتباعه دون اتباع غيره من السبل»[(٢)].

ومثل ذلك في السنة كثير، منها: قول أبى ذر الغفاري – رضي الله عنه –: « تركنا

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى:١٣/١٣٥-١٣٦.

(٢) درء التعارض:١٠/٣٠٤.





رسـول الله ﷺ وما طائر يقلب جناحيه في الهواء إلا وهـو يذكرنا منه علما» ، قال : فقال ﷺ: ((ما بقي شيء يقرب من الجنة ويباعد من النار إلا وقد بين لكم))[1] .

٣- نصوص الكتاب والسنة لا تتعارض مع العقل الصريح:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية –رحمه الله-: « فيأخذ المسلمون جميع دينهم، من الاعتقادات، والعبادات، وغير ذلك - من كتاب الله، وسنة رسوله، وما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها. وليس ذلك مخالفا للعقل الصريح؛ فإن ما خالف العقل الصريح فهو باطل، وليس في الكتاب والسنة والإجماع باطل، ولكن فيه ألفاظا قد لا يفهمها بعض الناس، أو يفهمون منها معنى باطلا ، فالآفة منهم، لا من الكتاب والسنة» [2] .

ومتى ظن ظان بعقله القاصر وجود تعارض بين النص الشرعي والعقل أو ما يسمى بالحقيقة العلمية فمرد ذلك إلى أحد أمرين: « إما فساد دلالة ما احتج به من النص: إما بأن لا يكون ثابتا عن المعصوم، أو لا يكون دالا على ما ظنه، أو فساد دلالة ما احتج به من القياس –سواء كان شرعيا أو عقليا- بفساد بعض مقدماته أو كلها لما يقع في الأقيسة من الألفاظ المجملة المشتبهة » [3] .

٤- لا توجد مسألة شرعية إلا ويستدل لها بدليل شرعي (نقلي أو عقلي):

وذلك أن كمال الدين كما يكون في مسائله، كذلك يكون في دلائله[4] ، وذلك هو مقتضى عموم قوله تعالى: ﴿ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ ﴾ [المائدة:٣].

فالله تعالى يخاطب عباده المؤمنين بأنه « اليوم أكملت لكم، أيها المؤمنون، فرائضي عليكم، وحدودي، وأمري إياكم، ونهيي، وحلالي، وحرامي، وتنزيلي من ذلك ما أنزلت

---

(١) رواه الطبراني في المعجم الكبير: ١٥٥/٣ ، وروى الإمام أحمد في مسنده قول أبي ذر – رضي الله عنه – :١٦٢/٥ ، وصحح الألباني إسناده في السلسلة الصحيحة:٤١٦/٤.

(٢) مجموع الفتاوى:١١/ ٤٩٠.

(٣) الرد على المنطقيين، ابن تيمية: ٣٧٣/١ ، إدارة ترجمان السنة، لاهور، الطبعة الثانية، ١٣٩٦هـ.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى:٢٩٤/٣ وما بعدها، والثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، د. عابد السفياني:١٣٦-١٤٦ ، مكتبة المنارة، مكة، الطبع الأولى، ١٤٠٨هـ، والأدلة العقلية النقلية:٤٧.

منه في كتابي، وتبياني ما بيَّنت لكم منه بوحيي على لسان رسولي، والأدلة التي نصبتُها لكم على جميع ما بكم الحاجة إليه من أمر دينكم، فأتممت لكم جميع ذلك، فلا زيادة فيه بعد هذا اليوم»[1].

ومن ذلك أن الشارع قد نبه على كل ما يمكن الاستدلال عليه بالعقل، كما بيّن الأدلة العقلية التي يُحتاج إليها، وهذا ما كان عليه سلف الأمة وأئمتها[2].

كما أنه لم يبق للدين قاعدة يُحتاج إليها في الضروريات، والحاجيات، والتكميليات إلا وقد بينت غاية البيان؛ ومن ثم فالمسائل والوقائع التي لم يرد فيها نص بعينها يمكن عن طريق الاجتهاد -وهو طريق شرعي- معرفة حكمها في الكتاب والسنة، وذلك بربط الجزئيات بالكليات.

كما أن هذه الجزئيات والنوازل المتجددة نوعان: إما محتاج إليها، وإما غير محتاج إليها، فإن كانت محتاجاً إليها فهي من مسائل الاجتهاد الجارية على الأصول الشرعية، ولم يبق إلا نظر المجتهد إلى أي دليل خاص تستند إليه.

وإن كانت غير محتاج إليها فهي من البدع المحدثات؛ إذ لو كانت محتاجا إليها لما سكت عنها في الشرع[3].

-مجالات الاستدلال العقلي:

إن من تكريم العقل في الإسلام، أن حددت له المجالات التي يمكن أن يخوض فيها، حتى لا يضل، ولا يزيغ؛ لأن الله عز وجل قد جعل للعقول في إدراكها حدا تنتهي إليه لا تتعداه، ولم يجعل لها سبيلا إلى الإدراك في كل مطلوب، كما أن عقول البشر لا تخلو من ضعف، وعجز، ونقص، وهي أيضاً متفاوتة فيما بينها.

وكون العقل البشري بهذه الصفة ينبني عليه أن العقل لا يدرك ولا يحيط بتفاصيل كل ما جاء به الوحي قرآنا وسنة.

(١) جامع البيان في تأويل القرآن، ابن جرير:٨١٥/٩، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى: ٢٩٦/٣.

(٣) انظر: الاعتصام، الشاطبي:٣٠٥/٢، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة.

قال الإمام أحمد بن حنبل –رحمه الله- : «ليس في السنة قياس، ولا يضرب لها الأمثال، ولا تدرك بالعقول، ولا الأهواء، إنما هو الاتباع، وترك الهوى»[(١)] .

وقد علق شيخ الإسلام ابن تيمية –رحمه الله- على ذلك بقوله: « هذا قوله، وقول سائر أئمة المسلمين؛ فإنهم متفقون على أن ما جاء به الرسول ﷺ لا تدركه كل الناس بعقولهم، ولو أدركوه بعقولهم لاستغنوا عن الرسول »[(٢)] .

ولتحديد مجال الاستدلال بالعقل يمكن تقسيم العلوم من حيث إدراك العقل لها إلى ثلاثة أقسام[(٣)] :

١. العلوم الضرورية، التي لا يمكن التشكيك فيها، كعلم الإنسان بوجوده، وعلمه بأن الاثنين أكثر من الواحد، وأن الضدين لا يجتمعان،ونحو ذلك.
٢. العلوم النظرية، التي تكتسب بالنظر والاستدلال والتجربة، وهذه يمكن للعقل العلم بوجه الصواب فيها متى كانت مستندة إلى علم ضروري.

وهذه العلوم نوعان:نوع يتمحض العمل فيه للعقل، مثل: الطبيعيات، والرياضيات، والطب، ونحو ذلك.

ونوع آخر يكون بالنظر في أدلة الشرع، وبذل الوسع لمعرفة مراد الله ورسوله ﷺ.

قال الشافعي –رحمه الله- في قوله تعالى: ﴿ وَعَلَٰمَٰتٍۚ وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ ﴾ [النحل:١٦]: « فخلق لهم العلامات، ونصب لهم المسجد الحرام، وأمرهم أن يتوجهوا إليه، وإنما توجههم إليه بالعلامات التي خلق لهم، والعقول التي ركبها فيهم، التي استدلوا بها على معرفة العلامات، وكل هذا بيان ونعمة منه جل ثناؤه»[(٤)] .

٣ – مالا يعلمه العقل البتة، إلا أن يُعلمه، أو يُجعل له طريق إلى العلم به، وذلك كعلم المغيبات عنه، سواء كانت من قبيل ما يعتاد علم العبد به أولا؛ كعلمه بما تحت رجليه،

---

(١) أصول السنة، للإمام أحمد:١٧، دار المنار، الخرج، الطبعة الأولى ، ١٤١١هـ.
(٢) درء التعارض:٥/٢٩٧.
(٣) انظر: الاعتصام، للشاطبي: ٢/٣١٨-٣٢٢، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد:١/١٧٦.
(٤) الرسالة:٣٣.

وعلمه بالبلد القاصي عنه، الذي لم يتقدم له به عهد، فضلا عن علمه بما في السماوات، وما في البحار، وما في الجنة أو النار على التفصيل، فعلمه بما لم يجعل له عليه دليل غير ممكن.

- مسالك الاستدلال العقلي عند أهل السنة:

لقد اعتمد أهل السنة أنواعاً من مسالك الاستدلال العقلي، مستندين في ذلك على ما استنبطوه من نصوص الشرع الذي قد دل على الأدلة العقلية، وبينها، أونبه عليها، أو أذن فيها؛ وما ذلك إلا لعلمهم وإيمانهم بأن الأدلة العقلية التي بينها الله ورسوله ﷺ أجل الأدلة العقلية، وأكملها، وأفضلها، بل إن نهاية ما يذكره من ينسبون طريقتهم إلى العقل قد جاءت نصوص الشرع بخلاصته على أحسن وجه[1].

ويدل على عناية أهل السنة بالأدلة العقلية، أن العلماء يذكرون ضمن استدلالاتهم على مسائل الاعتقاد ومسائل الأحكام ما قد يوجد من أدلة عقلية على هذه المسائل، وهذا أمر ظاهر لكل من تأمل كتب العقائد والأحكام الفقهية عند أهل السنة.

ومن أمثلة مسالك الاستدلال العقلي على المسائل الشرعية عند أهل السنة ما يلي:

١- قياس الأولى[2]:

ويراد به أن يكون الحكم المطلوب أولى بالثبوت من الصورة المذكورة في الدليل الدال عليه[3].

وهذه الطريقة في الاستدلال «كان يستعملها السلف والأئمة في مثل هذه المطالب كما استعمل نحوها الإمام أحمد ومن قبله وبعده من أئمة أهل الإسلام وبمثل ذلك جاء القرآن في تقرير أصول الدين في مسائل التوحيد والصفات والمعاد ونحو ذلك»[4]، وإن كان أكثر ما جاء ذلك في باب الصفات، استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [النحل: ٦٠].

---

(١) انظر: درء التعارض: ١/٢٨، ومجموع الفتاوى: ٣/ ٢٩٦، ١٣/١٣٧، والصواعق المرسلة: ٢/٤٦٠.

(٢) انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة: ١/٢٥٩، والأدلة العقلية النقلية: ١٢٥، والمنهج السلفي، مفرح القوسي: ٣٧٣، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.

(٣) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية، ابن تيمية: ٤٨، ٤٩، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٣٨٥هـ، والرد على المنطقيين: ١٥٠.

(٤) درء التعارض: ١/٣٠.

قال شيخ الإسلام: « وأما قياس الأولى الذي كان يسلكه السلف اتباعا للقرآن فيدل على أنه يثبت له من صفات الكمال التي لا نقص فيها أكمل مما علموه ثابتا لغيره، مع التفاوت الذي لا يضبطه العقل، كما لا يضبط التفاوت بين الخالق والمخلوق، بل إذا كان العقل يدرك من التفاضل الذي بين مخلوق ومخلوق ما لا يحصر قدره، وهو يعلم أن فضل الله على كل مخلوق أعظم من فضل مخلوق على مخلوق، كان هذا مما يبين له أن ما يثبت للرب أعظم مما يثبت لكل ما سواه بما لا يدرك قدره »[1].

ومن أمثلة ذلك في مسائل المعاد ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ [يس:٧٨-٧٩].

٢- الميزان القرآني[2]:

وهو ما جاء في مثل قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ ۗ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ قَرِيبٌ ﴾ [الشورى:١٧]، وقوله: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ ﴾ [الحديد:٢٥].

« فما يعرف به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير هو من الميزان، وكذلك ما يعرف به اختلاف المختلفات»[3].

ومن ذلك الفروع المقيسة على أصولها في الشرعيات والعقليات فإنها تعرف بالموازين المشتركة بينهما، وهي الوصف الجامع المشترك، وهذا يشمل قياس الطرد، وقياس العكس[4]، فإن « ما أمر الله به من الاعتبار في كتابه يتناول قياس

---

(١) الرد على المنطقيين: ١٥٤.

(٢) انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة:١/ ٢٦١، والأدلة العقلية النقلية:١١٦، والمنهج السلفي:٣٧٥.

(٣) الرد على المنطقيين: ٣٧٢، وانظر: مجموع الفتاوى:٩/ ٢٣٩.

(٤) قياس الطرد: ما اقتضى إثبات الحكم في الفرع لثبوت علة الأصل فيه، وقياس العكس: ما اقتضى نفي الحكم عن الفرع لنفي علة الحكم فيه. انظر: مجموع الفتاوى:٩/ ٢٣٩، وإعلام الموقعين:١/ ١٦٠، ومذكرة أصول الفقه، الشنقيطي:٢٦٢، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ومعالم أصول الفقه:١٧٦.

الطرد وقياس العكس؛ فإنه لما أهلك المكذبين للرسل بتكذيبهم كان من الاعتبار أن يُعلم أن من فعل مثل ما فعلوا أصابه مثل ما أصابهم؛ فيتقي تكذيب الرسل حذرا من العقوبة وهذا قياس الطرد، ويعلم أن من لم يكذب الرسل لا يصيبه ذلك وهذا قياس العكس، وهو المقصود من الاعتبار بالمعذبين فإن المقصود أن ما ثبت في الفرع عكس حكم الأصل لا نظيره، والاعتبار يكون بهذا وبهذا»[1].

ومن أمثلة ذلك «أنا إذا علمنا أن الله حرم خمر العنب لما ذكره من أنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وتوقع بين المؤمنين العداوة والبغضاء، ثم رأينا نبيذ الحبوب من الحنطة والشعير والرز وغير ذلك يماثلها في المعنى الكلي المشترك الذي هو علة التحريم، كان هذا القدر المشترك الذي هو العلة هو الميزان التي أنزلها الله في قلوبنا لنزن بها هذا نجعله مثل هذا، فلا نفرق بين المتماثلين، والقياس الصحيح هو من العدل الذي أمر الله تعالى به»[2].

ومن أمثلة قياس العكس ما جاء في قوله ﷺ: ((**وفي بضع أحدكم صدقة**))، قالوا: «يا رسول الله أياتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟»، قال: ((**أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيها وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجرا**))[3].

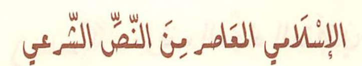
٣- السبر والتقسيم[4]:

وهو من مسالك الاستدلال العقلية الشرعية التي استخدمها الشرع، وهو مسلك يتكون من مرحلتين[5]:

الأولى: حصر الأوصاف، وهو المعبر عنه بالتقسيم.

---

(١) مجموع الفتاوى:٩/٢٣٩.
(٢) الرد على المنطقيين: ٣٧٢.
(٣) رواه مسلم، كتاب الزكاة، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، ح(١٠٠٦).
(٤) انظر: الأدلة العقلية النقلية:١٢٨.
(٥) انظر: روضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة:٢/٢٨٦ - ٢٨٩، دار الكتب العلمية، بيروت، وشرح الكوكب المنير، لابن النجار الفتوحي، تحقيق: محمد الزحيلي و نزيه حماد:٤/١٤٢ - ١٤٦، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ، وأضواء البيان:٤/٣٦٨، ٣٦٩، ومذكرة أصول الفقه:٢٥٧ – ٢٥٩، ومعالم أصول الفقه:٢٠٩.





والثانية: اختبار تلك الأوصاف المحصورة لإبطال ما هو باطل منها، وإبقاء ما هو صحيح، وهذا ما يعبر عنه بالسبر.

ومن أمثلة استخدامه في القرآن قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور:٣٥]، فيقال: لا يخلوا الحال من ثلاثة أمور:

الأول: أن يكونوا قد خُلقوا من غير شيء؛ أي: بدون خالق.
والثاني: أن يكونوا خلقوا أنفسهم.
والثالث: أن يكون خلقهم خالق غير أنفسهم.

ولا شك أن القسمين الأولين باطلان ضرورة، والقسم الثالث هو الحق الذي لا شك فيه، فإن الله عز وجل هو خالقهم المستحق وحده للعبادة.

وقد استخدم أهل السنة هذا المسلك من مسالك الاستدلال، ومن ذلك ما جاء في مناظرة الإمام عبدالعزيز الكناني لبشر المريسي في خلق القرآن، حيث قال له: «يلزمك واحدة من ثلاث؛ لا بد أن تقول: أن الله عز وجل خلق القرآن -وهو عندي أنا كلامه- في نفسه، أو خلقه في غيره، أو خلقه قائما بذاته ونفسه. فقل ما عندك»[(١)]، ثم بين -رحمه الله- بطلان هذه الأقسام الثلاثة؛ ليصل بذلك إلى بطلان القول بخلق القرآن[(٢)].

بل ويمكن القول **أن الدليل النقلي قد دل العقل على اعتباره**؛ وذلك من جهتين:

الأولى: كون الدليل النقلي متضمناً للدليل العقلي مباشرة، فمن ذلك إثبات التوحيد بقوله تعالى: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ﴾ [لقمان:١١]، وإثبات البعث بقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس:٧٩]، إلى غير ذلك من الأدلة العقلية التي تضمنتها النصوص الشرعية[(٣)].

---

(١) الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن، لعبد العزيز الكناني، حققه وعلق عليه د. علي الفقيهي: ٢٢١، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.
(٢) انظر: المصدر السابق: ٢٢٤.
(٣) انظر تفصيل ذلك في: الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، د.سعود العريفي، والدلالة العقلية في القرآن ومكانتها في تقرير مسائل العقيدة الإسلامية، د.عبد الكريم عبيدات، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

الثانيـة : إذا لم يتضمن الدليل النقلـي دلالة عقلية مباشرة، فإنه عقلي باعتبار أن مـا جـاء به النقل لا يخلو مـن أمرين: إما أن يدركه العقـل -في الجملة- فلا بد والحالة كذلك أن يحكم بجوازه وصحته، وإما ألا يدركه العقل فيمتنع بالضرورة أن يقدح العقل في صحته؛ لأن القدح فيه قدح في العقل الذي أثبته، والواجب -عقلا- في هـذه الحالة التسليـم لما جاء به السمع، وهذا ما يُعبر عنـه بالقول: إن الشريعة جاءت بمحارات العقول لا بمحالاتها[1].

- تنبيه :

قـد يقال إذا كان هذا هو موقف أهل السنة من الاستدلال العقلي، فلم ينكرون استخدام العلوم العقلية من فلسفة، ومنطق، وعلم كلام، وما تتضمنه من طرائق الاستدلال؟

ويجاب عن ذلك بما يلي:

أ- لا يلزم من موقف أهل السنة من هذه العلوم إنكار النظر العقلي.

قال ابن تيمية -رحمه الله-: « ومن العجب أن أهل الكلام يزعمون أن أهل الحديث والسنـة أهل تقليـد، ليسوا أهل نظر واستدلال، وأنهم ينكـرون حجة العقل، وربما حُكي إنـكار النظر عن بعض أئمة السنة، وهذا ممـا ينكرونه عليهم، فيقـال لهم: ليس هذا بحـق؛ فـإن أهل السنة والحديث لا ينكـرون ما جاء به القرآن، هـذا أصل متفق بينهم، والله قد أمر بالنظر والاعتبار والتفكر والتدبر في غير آية، ولا يُعرف عن أحد من سلف الأئمة، ولا أئمة السنة وعلمائها أنه أنكر ذلك؛ بل كلهم متفقون على الأمر بما جاءت به الشريعة من النظر والتفكر والاعتبار والتدبر وغير ذلك»[2].

ثـم بين -رحمـه الله- أن ذلـك يعود إلى خلـط في معاني مصطلحـات النظر والاستـدلال، وإيجـاب لطرائق معينـة إذا خرج أحد عـن الالتزام به اتُّهـمَ بإنكار النظـر، مع أنه لم ينكر النظر الصحيح؛ وإنما أنكـر النظر الباطل، فقالَ: « ولكن وقع اشـتراك في لفظ النظر والاسـتدلال ، ولفظ الكلام؛ فإنهـم أنكروا ما ابتدعه المتكلمون من باطل نظرهم وكلامهم واسـتدلالهم، فاعتقدوا أن إنكار هذا مستلزم لإنكار جنس النظر والاستدلال»[3].

---

(١) انظر: درء التعارض: ١/١٤٧، والنبوات: ٥٣، والصواعق المرسلة: ٢/٧٩٣، ٣/٩٠٨.

(٢) مجموع الفتاوى: ٤/٥٥.

(٣) المصدر السابق: ٤/٥٦.

ب- موقف السلف من النهي من علم الكلام والفلسفة ليس لأنهم عجزوا أو جهلوا أو انشغلوا عن هذه العلوم، وإنما لمخالفتها لمنهج الكتاب والسنة، ولأن أصحابها قد عظموا العقل وارتضوا أحكامه فيما لا يصلح أن يكون فيه حكماً، ولعجز هذه العلوم عن تحقيق السعادة في الدنيا والآخرة؛ وذلك أن الحكمة النظرية (الفلسفة) لا تتضمن الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر الذي هو العلم الذي تهتدي به النفوس، كما أن الحكمة العملية لا تتضمن الأعمال التي تسعد بها النفوس وتنجو من عذاب الله، إضافة إلى أن الفلاسفة لم يضعوا حداً فاصلاً بين ما تحصل به النجاة والسعادة وما يسبب الشقاء والعذاب بخلاف ما جاءت به الرسل من الهداية والنور والحق[1].

ج- أن السلف ينظرون إلى النصوص الشرعية نظر الكمال والاكتفاء بخلاف الفلاسفة والمتكلمين الذي ينظرون إليه بنظر النقص والافتقار.

ومن أوجه كفاية الكتاب والسنة عما سواهما أنه « متى ذكرت ألفاظ القرآن والحديث وبين معناها بيانا شافيا؛ فإنها تنظم جميع ما يقوله الناس من المعاني الصحيحة، وفيها زيادات عظيمة لا توجد في كلام الناس، وهي محفوظة مما دخل في الكلام من الباطل كما قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر:٩] وقال: ﴿ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾ [فصلت:٤٢] وقال: ﴿ الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ [هود:١]، وفيه من دلائل الربوبية والنبوة والمعاد مالا يوجد في كلام أحد من العباد، ففيه أصول الدين المفيدة لليقين، وهي أصول دين الله ورسوله، لا أصول دين محدث ورأي مبتدع »[2].

ثانياً: الجذور التاريخية للاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر:

بالنظر في آراء واجتهادات أصحاب هذا الاتجاه يمكن أن نجد لها جذورا لدى

---

(١) انظر: قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي، لمصطفى حلمي،: ٢٥٠، دار ابن الجوزي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة: ١/٥٧.

(٢) النبوات:٢٣٦.

بعض الفرق، والمدارس، والاتجاهات، ويمكن إجمال ذلك فيما يلي:

١- المعتزلة[١] :

تعد المعتزلة من أبرز وأشهر الفرق الكلامية التي قدمت العقل على النقل، بل ومن أكثرها جرأة في ذلك.

وقد كاد فكر المعتزلة أن ينتهي كفكر مستقل إلا ما وجد منه عند بعض الفرق كالإمامية، والزيدية، والإباضية.

وفي العصر الحديث وجد من بعض الكتاب والباحثين اهتمام كبير بالفكر الاعتزالي، وأخذ ذلك صورا متعددة مثل: الإشادة بالمعتزلة، وآرائهم ومنهجهم العقلي، والتحسر على اندثار المذهب الاعتزالي، كما كانت هناك محاولات متعددة لإحياء المذهب والاهتمام بدراسته، ونشر تراثه.

ويُرجع بعض الباحثين هذا الاهتمام إلى عدة أسباب منها: ظروف العصر الفكرية، وشيوع الفلسفات العقلية، ومحاولة البحث عن مقابل لها في الفكر الإسلامي، والنزعة العقلية عند المعتزلة، وإعجاب الكثيرين بها كسبيل لمواجهة حالة الجمود التي تعاني منها الأمة[٢] .

وينبغي أن يلاحظ هنا أن تبني منهج المعتزلة إنما انصب على عدد من أصولهم المنهجية؛ مثل: تقديم العقل على النقل، وتأويل النصوص الشرعية، وفكرة الحرية الإنسانية[٣] .

---

(١) المعتزلة فرقة كلامية ظهرت في أواخر العصر الأموي وازدهرت في العصر العباسي، وقد أطلق عليها أسماء مختلفة منها: القدرية، والعدلية، والمعطلة، والجهمية، والوعيدية، ويطلقون على أنفسهم لقب أهل العدل والتوحيد. واختلفت الأقوال في سبب تسميتهم باسم المعتزلة، ،أشهرها أنهم عرفوا بالمعتزلة بعد أن اعتزل واصل بن عطاء حلقة الحسن البصري وشكل حلقة خاصة به بعد قوله بأن مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين وأنه مخلد في النار إذا لم يتب قبل الموت. وقد انقسمت المعتزلة إلى طوائف كثيرة، وكل طائفة جاءت ببدع تميزها عن الطائفة الأخرى، .. وتسمت باسم صاحبها الذي أخذت عنه. ويقوم مذهب المعتزلة في الجملة على خمسة أصول: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. انظر: الملل والنحل، الشهرستاني، تحقيق : محمد سيد كيلاني:١/ ٦٠، دار المعرفة - بيروت ، ١٤٠٤هـ، والفرق بين الفرق:١٠٧، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية ، ١٩٧٧م، والمعتزلة أصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواد المعتق، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.

(٢) انظر: مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة الإسلامية بمصر في العصر الحديث، د. أحمد قوشتي عبد الرحيم: ١٣١ ، رسالة دكتوراه في كلية دار العلوم — جامعة القاهرة.

(٣) انظر: المصدر السابق:١٣٥.



وإذا نظرنا إلى موقف أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، فسنجد أن تأثير الفكر الاعتزالي -في غالبه- هو تأثير غير مباشر، ومع ذلك فقد وجد عند بعضهم اهتمام وإشادة بفكر المعتزلة، وخاصة عند د. محمد عمارة الذي خصص عددا من كتبه عن المعتزلة[1]، وحقق عدداً من كتبهم، فضلاً عن الإشادة بهم في منهجهم العقلي.

وكان مما قاله د. عمارة: «وفي الحق فإن مقام العقل عند المعتزلة هو صفحة مشرقة من الصفحات المشرقة في حضارة العرب والمسلمين، إن لم يكن أكثر هذه الصفحات شرفا وتشريفا»[2]، ثم يوضح هذا المقام بقوله: «لقد اعتمد المعتزلة على العقل، ووثقوا بحكمه في التحسين والتقبيح، دونما حاجة إلى النصوص والمأثورات، بل وأوجبوا عرض هذه النصوص والمأثورات على العقل، فهو الحكم الذي يميز صحيحها من منحولها، ولا عبرة بالرواة ورجالات السند مهما كانت القداسة التي أحاطها بهم المحدثون، إنما العبرة بحكم العقل في هذا المقام»[3].

ويشيد عبد الجواد ياسين[4] بمنهج المعتزلة في تعاملهم مع الحديث النبوي، ويصفه بأنه «منهج منطقي رائع في الاستدلال»[5]، ومنهج نقدي شامل، يعتمد

---

(١) مثل: رسالته للماجستير (مشكلة الحرية الإنسانية عند المعتزلة)، ورسالته للدكتوراه (نظرية الإمامة وفلسفة الحكم عند المعتزلة).

(٢) الإسلام وفلسفة الحكم:١٧٩، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

(٣) المصدر السابق:١٨١.

(٤) هو المستشار عبد الجواد ياسين، ولد عام ١٩٥٤م، تخرج في كلية الحقوق في جامعة القاهرة، وتدرج في سلك النيابة والقضاء في مصر ويعمل حاليا قاضيا في دولة الإمارات، من المهتمين بشأن الفكر السياسي الإسلامي، لديه جرأة وغلو في طرح آرائه العقلانية، حيث دعا إلى تجاوز -ما اسماه- بالآلية السلفية في التعامل مع النصوص وإصدار الأحكام التي يرى أنها وسَّعت كثيراً من دائرة المحظور في الشريعة على حساب دائرة المباح الواسعة أصلاً، وأنها أضافت مصادر «غير نصية» في التشريع والاستدلال كالإجماع، والقياس، وعمل أهل المدينة وغيرها. ولديه إعجاب كبير بمنهج المعتزلة، وقد صدر له في المرحلة التي يطلق عليها هو -المرحلة السلفية- في حياته كتاب «مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة» وتناول فيه فقه الدعوة الإسلامية في الواقع المعاصر، وذلك عام ١٩٨٦، وبعد ذلك بعامين أصدر كتاب «تطور الفكر السياسي في مصر خلال القرن التاسع عشر»، ثم كتابه «السلطة في الإسلام- العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ» والذي تبنى فيه بقوة المنهج العقلاني. انظر: غلاف كتابه السلطة في الإسلام، ومحاورات - الإسلاميون وأسئلة النهضة المعاقة، نواف القديمي:٢٥، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

(٥) السلطة في الإسلام- العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، عبد الجود ياسين:١٢٢، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.

العقل كآلة نقدية في وزن المتن والسند للتحقق من موافقته لمعقول الدين وصحيح النص لاسيما القرآن[1].

وقد أبدى تحسره على خسارة المسلمين بتجاهل منهج المعتزلة النقدي الشامل في التعامل مع النص، والذي كان من شأنه -بزعمه- «فيما لو تم إعماله أن يجنب النص السني الصحيح مجاورة الكثير من الأوهام والخرافات التي ألبست ثوب الأحاديث، ثم أضيفت إليه بغير حق»[2].

ويمكن إجمال تأثير الفكر الاعتزالي المباشر وغير المباشر في هذا المجال فيما يلي:

١. المغالاة في تعظيم العقل، وتقديمه على النقل.
٢. تأويل القرآن حين يتعارض -في الظاهر- مع معقولاتهم، أو مع الواقع.
٣. رد الحديث عند -ظن تعارضه- مع ظاهر القرآن، هذا فضلا عن رده إذا خالف العقل.
٤. عدم الأخذ بأحاديث الآحاد في العقيدة، بحجة ظنيتها.
٥. الجرأة في رد أحاديث الصحيحين.
٦. التقليل من شأن علم مصطلح الحديث.
٧. الجرأة في إنكار بعض الغيبيات الثابتة كنزول عيسى عليه السلام، وذبح الموت يوم القيامة.

٢- الأشاعرة[3]:

---

(١) انظر: المصدر السابق: ١٢١، ١١٩.

(٢) المصدر السابق: ١١٩.

(٣) الأشاعرة فرقة كلامية تنسب إلى أبي الحسن الأشعري في مرحلته الثانية التي خرج فيها على المعتزلة ودعا فيها إلى التمسك بالكتاب والسنة، على طريقة ابن كلاب، وقد مر المذهب الأشعري بأكثر من طور على يد أئمة المذهب، الذين أدخل بعضهم في المذهب أصول ومعتقدات اعتزالية وصوفية وفلسفية. وهي تثبت بالعقل سبع صفات ذاتية فقط لله تعالى هي: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، ولا يخلو الإثبات في بعض هذه الصفات من مخالفة لمنهج السلف، أما بقية الصفات فلا يثبتونها -على خلاف بينهم في بعضها- إما لأنه يلزم منها -في مذهبهم- حلول الحوادث إن كانت اختيارية، أو يلزم منها التجسيم إن كانت خبرية؛ ومن ثم يخوضون فيها بالتأويل أو تفويض معناها، والأشعرية مرجئة في باب الإيمان حيث يرون أن الإيمان هو المعرفة أو التصديق، وفي باب القدر يرون أن أفعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى، وهي كسب للعبد، ولا تأثير لقدرته في الفعل. انظر تفصيل ذلك في: الملل والنحل: ١/٩٣، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة، د. المحمود، والموسوعة الميسرة: ٢/٨٣.

الأشاعرة: فرقة كلامية كبيرة، تنسب لأبي الحسن الأشعري، وقد عولت على الجدل بالبراهين والدلائل العقلية والكلامية في أصول الدين، وقالت بتقديم العقل على النقل عند التعارض.

ولا يخفى انتشار مذهب الأشاعرة في العالم الإسلامي؛ لتبني بعض الدول له، ولاعتماده ونصرته من قبل كثير من العلماء، وتدريسه في مراكز علمية كبرى كالأزهر والزيتونة[١].

وبالنظر في موقف كثير من أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، تتضح الجذور الفكرية لمذهب الأشاعرة، ويعود ذلك إلى أن كثيراً منهم تلقى في نشأته التعليمية مبادئ وأصول هذا المذهب.

وقد كانت هناك محاولة من بعضهم للتقريب بين مذهب السلف ومذهب الأشاعرة[٢]، كما أبدى بعضهم شيئاً من التذمر من بعض المسائل الكلامية[٣]، وأيضاً كانت هناك دعوة لتجديد المنهج الكلامي ليكون أكثر واقعية[٤]، ولكن رغم كل ذلك فلا يزال تأثير المذهب الأشعري ظاهراً في كثير من كتاباتهم وأفكارهم.

ويرى د.محمد عمارة أن الأشعرية كانت وما تزال التعبير عن الوسطية في جوانب مختلفة: فهي وسط بين السلفية النصوصية وبين الغلو العقلاني للفلاسفة، فهي تقرأ النقل بالعقل، وتحكم العقل بالنقل، كما أنها وسط بين غلو المعتزلة في تنزيه الذات الإلهية وبين غلو بعض أهل الحديث بالتشبيه، فمنهجها -في نظره- ينفي التشبيه والتعطيل، وأيضاً هي وسط بين الجبرية الخلص وبين قدرية المعتزلة، فهي تثبت -في نظره- قدرة للإنسان لا تصل إلى حد خلق الأحداث.

ومن أجل تلك الوسطية -حسب مفهومه- يرى د. عمارة أن مذهب الأشعرية

---

(١) انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة: ١/٤٩٩-٥٠٣.

(٢) انظر: فصول في العقيدة بين السلف والخلف، القرضاوي:٢١ وما بعدها، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ.

(٣) انظر: مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، د.عبد المجيد النجار:١٢١-١٣٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

(٤) انظر: المصدر السابق:١٣٧-١٦٢.

المعتدل المتوازن يستقطب جمهور أمة الإسلام[١].

ووصف د. عبد المجيد النجار[٢] علم الكلام بأنه كان علماً أدى وظيفته في الحفاظ على العقيدة والدفاع عنها؛ وذلك لتوفر صفات مهمة فيه هي: الواقعية، والحيوية، والحركية والوعي[٣].

وقد نادى بأهمية «علم الكلام وهو في طوره الأول المتصف بالحيوية والواقعية لتبين المنهجية المجدية التي كان يتبعها لمعالجة ما يطرأ من مشكلات في واقع المسلمين معالجة عقدية، فإن الوقوف على هذه المنهجية في خاصيتها الواقعية مدخل أساسي لتقويم علمي الكلام في مدى ما أسهم به في تثبيت أيديولوجية إسلامية حفظت المسار الحضاري العام وفق متطلبات الوحي، كما أنه مدخل للاستفادة منه في ترشيد الفكر الإسلامي اليوم وهو ينزع إلى صياغة أيديولوجية شاملة متأسسة على عقيدة الإسلام وتراثه، توجه الحياة الإسلامية إلى صراط الوحي ضمن واقع عالمي متداخل»[٤].

ويمكن إجمال تأثير المذهب الأشعري على كثير منهم فيما يلي:

١. المغالاة في تعظيم العقل والاعتماد عليه.
٢. الجمع بين النقل والعقل في مصدر تلقي العقيدة.
٣. اعتماد القانون الكلي للتأويل الذي قرره أئمة الأشاعرة: الباقلاني، والجويني، والغزالي، وابن العربي، والرازي[٥]، وغيرهم، وذلك عند تعارض العقل والنقل فيما يظهر لهم.

---

(١) انظر: هذا إسلامنا، محمد عمارة:٣٥-٣٦، دار الوفاء، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

(٢) ولد د. عبد المجيد عمر النجار في تونس سنة ١٣٦٤هـ، وتخرج في الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين سنة ١٣٩٢هـ، وحصل على الماجستير والدكتوراه من جامعة الأزهر، له عديد من الكتب والأبحاث منها: المهدي بن تومرت – حياته وآراؤه وأثره في المغرب، وفقه التدين فهماً وتنزيلاً، وغيرها. انظر: غلاف كتابه دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، نشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

(٣) انظر: مباحث في منهجية الفكر الإسلامي:١١٦.

(٤) مباحث في منهجية الفكر الإسلامي:١٣٨.

(٥) انظر: درء التعارض:١/٤.

٤. توسيع دائرة التأويل لتتجاوز دائرة الصفات، كما وسع الأشاعرة هذه الدائرة لتصل إلى مسائل الإيمان.
٥. عدم الأخذ بخبر الآحاد في العقيدة.
٦. توهم أن مذهب السلف في الصفات هو التفويض.

٣- الفلاسفة[١] :

الفلاسفة -على اختلاف مدارسهم- هم على رأس من يقدس العقل، وقد انتقل هذا التقديس منهم إلى سائر الفرق الكلامية، سواءً كان ذلك عن طريق الترجمة عن فلاسفة اليونان، أو عن طريق كتب الفلاسفة الذي ظهروا في بلاد المسلمين كالفارابي، وابن سينا، وابن رشد وغيرهم.

وهذه النزعة العقلية في صورتها العامة لا يزال أثرها سارياً في كثير من الاتجاهات العقلانية المعاصرة، ولا يستثنى من ذلك الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر، وإن لم يكن هناك الأثر الكبير لها كما هو الشأن في تأثير المعتزلة والأشاعرة.

وقد وجد من بعض أصحاب هذا الاتجاه تمجيد للفلاسفة وثناء عليهم، ودعوة إلى الأخذ ببعض آرائهم، ويتضح ذلك عند د. محمد عمارة الذي حقق بعض كتب ابن رشد[٢]، وخصه بتأليف بعض الكتب عنه[٣]، وأثنى عليه كثيراً ودافع عنه،

(١) الفلسفة كلمة يونانية أصلها « فيلوسوفيا » وهي بمعنى محبة الحكمة، واختلفت الأقوال في تحديد ماهيتها، فعرفها أرسطو بقوله: إنها علم الموجود بما هو موجود، وعرفها ابن سينا بأنها الوقوف على حقائق الأشياء على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه، قال ابن القيم: « والمقصود أن الفلاسفة اسم جنس لمن يحب الحكمة ويؤثرها، وقد صار هذا الاسم في عرف كثير من الناس مختصاً بمن خرج عن ديانات الأنبياء، ولم يذهب إلا لما يقتضيه العقل في زعمه، وهي في عرف المتأخرين: اسم لأتباع أرسطو وهم المشاؤون خاصة، الذين هذب ابن سينا طريقتهم وبسطها »، وذكر من مقولاتهم: القول بقدم العالم، وإنكار علم الرب وإنكار بعث الأجساد، والملائكة عندهم هي العقول، انظر: الملل والنحل: ٢/٥٨، ١٥٨، وما بعدها، وإغاثة اللهفان لابن القيم، تحقيق: محمد حامد الفقي: ٢/٢٥٦ - ٢٦١، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ، والمعجم الفلسفي، لجميل صليبا: ٢/١٦٠ - ١٦٢، وموسوعة الفلسفة، بدوي: ١/١٣١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

(٢) حقق كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.

(٣) مثل: ابن رشد بين الغرب والإسلام، والمادية والمثالية في فلسفة ابن رشد.



وخاصة في منهجه في التوفيق بين الحكمة (الفلسفة) والشريعة، ومنهجه في التأويل.

فيصف موقف ابن رشد بأنه الموقف الإسلامي «الذي يؤاخي بين الحكمة والشريعة، بين العقل والنقل، بين البرهان الشرعي والبرهان العقلي»[(١)].

وقال عن منهجه في التأويل: «يرى التأويل جائزا وليس واجبا ولا عاما، وهو لا يَرد إلا إذا استحال الجمع بين ظاهر النص وبين برهان العقل، وهو لا يصح إلا إذا كان عليه دليل من ظاهر النص نفسه، وأن ثمرة التأويل هي الجمع بين العقل والنقل، وليس إحلال العقل محل النقل، وأنه حل ذاتي وخاص، لا يجوز التصريح به للجمهور»[(٢)].

وقال الشيخ القرضاوي عن ابن رشد: «لم يقل يوما: إن هناك حقيقتين مختلفتين أو متعارضتين: إحداهما فلسفية، والأخرى شرعية، بل كان يراهما حقيقة واحدة؛ لأن الحق لا يعارض الحق، والحقائق القطعية لا تتناقض، ولذا عني أن يدلل على ذلك، بكتابه (فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال).

---

(١) انظر: هذا إسلامنا:١٩٧، وهذا لا يقبل من الدكتور عمارة فابن رشد كان شديد التعصب لآراء أرسطو، وكان الشارح الأكبر له، وقد حاول الدفاع عن الفلاسفة في المسائل التي كفرهم بها الغزالي، وهي: قدم العالم، وإنكار علم الله بالجزئيات، وقولهم بالمعاد الروحاني دون الجسماني، انظر تفصيل ذلك في: موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد، د. الطبلاوي محمود سعد، مطبعة الأمانة، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ، وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ومنهجه في عرضها، د. صالح الغامدي:١٢٢، ٣١٩-٣٣٣، ٣٥٢-٣٦٥، ٤٥٤-٤٦٧، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

(٢) المصدر السابق:١٩٨، وانظر له أيضاً: قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي:٤٩-٥١، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى،١٤٢٧هـ، والمادية والمثالية في فلسفة ابن رشد:١٩-٢٨، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣م، وقد كان موقف د. عمارة هذا من ابن رشد مثار انتقاد من بعض العلمانيين إذ كيف يقدم ابن رشد بهذه الطريقة وفي الوقت نفسه ينتقد من يسير على خطى ابن رشد في التنوير -بحسب مفهومهم- مثل نصر حامد أبو زيد، انظر ما كتبه هاشم صالح -مترجم أركون- حول قرار الأزهر مصادرة كتاب «الخطاب والتأويل» لنصر حامد أبو زيد، وكان مما قال: «لكن المؤسف هو أن الشخص الذي طالب «الأزهر» بمصادرته كان محسوباً على المجددين حتى أمد قريب في ساحة الفكر الإسلامي. إنه الأستاذ محمد عمارة، الذي طالما حقق كتب التراث القيّمة ومن بينها كتب ابن رشد رائد التيار العقلاني في الفكر العربي الإسلامي. أقول ذلك وأمامي على الطاولة كتاب «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» بتحقيقه الممتاز. فيا ليت الأستاذ عمارة استفاد من سماحة فكر ابن رشد واتساع منظوره ولم يمارس الرقابة على كتب المجددين الذين يمشون على خطى فيلسوف الإسلام الكبير نفسه» صحيفة الشرق الأوسط، العدد ١٠٤٥١، ١٠ يوليو ٢٠٠٧م.

فهناك اتصال - لا تعارض ولا تناقض - بين الشريعة والحكمة، أو بين العقيدة والفكر، أو بين الدين والفلسفة، وله كلمات نيّرة في هذا الكتاب الموجز» [(١)].

ويمكن إجمال تأثير الفلسفة على بعض أصحاب هذا الاتجاه فيما يلي:

١. النزعة العقلية العامة، التي تعظم العقل وتعلي من مقامه في مقابل النصوص الشرعية.
٢. النزعة التوفيقية بين العقل والنقل.
٣. تأويل النصوص الشرعية على طريقة المتكلمين.

٤- الاستشراق [(٢)] :

يعمد كثير من المستشرقين إلى التشكيك في مصادر النصوص الشرعية، ابتداء من القرآن الكريم بالتشكيك في نزوله على النبي ﷺ، وادعاء أن القرآن مستمد من المصادر اليهودية والنصرانية، ونسبته إلى النبي ﷺ، وتحريف معانيه عند ترجمتها، إلى غير ذلك.

ثم تشكيكهم في صحة الحديث النبوي، وطعنهم في منهج المحدثين.

كما شككوا في قيمة الفقه الإسلامي، وزعموا أنّه مستمد من القانون الروماني،

(١) الدين والسياسة: ٢٠٠، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

(٢) الاستشراق تعبير يدل على الاتجاه نحو الشرق، ويطلق على كل من يبحث في أمور الشرقيين وثقافتهم وتاريخهم. وهناك تعريفات عديدة لتحديد مدلول هذا المصطلح منها أن الاستشراق مصطلح يطلق على دراسات أكاديمية يقوم بها غربيون من أهل الكتاب للإسلام والمسلمين في شتى الجوانب: عقيدة، وثقافة، وشريعة، وتاريخا، ونظما، وثروات وإمكانات... بهدف تشويه الإسلام، ومحاولة تشكيك المسلمين فيه وتضليلهم عنه، وفرض التبعية للغرب عليهم، ومحاولة تسويغ هذه التبعية بدراسات ونظريات تدّعي العلمية والموضوعية، وتزعم التفوّق العنصري والثقافي للغرب المسيحي على الشرق الإسلامي. وقد اهتم عدد من المستشرقين اهتماما حقيقيًّا بالحضارة الإسلامية وحاول أن يتعامل معها بموضوعية. وقد نجح عدد قليل منهم في هذا المجال. ولكن حتى هؤلاء الذين حاولوا أن ينصفوا الإسلام وكتابه ورسوله ﷺ لم يستطيعوا أن ينفكوا من تأثير ثقافاتهم وعقائدهم فصدر منهم ما لا يقبله المسلم من المغالطات والتحريفات. انظر: الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، ساسي سالم الحاج: ١/١٥-٢٥، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢ م، ورؤية إسلامية للاستشراق، أحمد غراب: ٩، المنتدى الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ، والاستشراق والمستشرقون، د. مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م، والسنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، د. مصطفى السباعي: ١٨٨-١٨٩، دار الوراق، الطبعة الرابعة، ١٤٢٧هـ، والموسوعة الميسرة في المذاهب والأديان المعاصرة: ٢/٦٨٧-٦٩٧.

إضافة إلى اتهام الشريعة الإسلامية بالجمود، وعدم مراعاة مقتضيات ظروف البيئة أو المصلحة.

وشككوا أيضاً في اللغة العربية وقدرتها على استيعاب كل جديد، ودعوا إلى استبدالها بالعامية[١].

وقد تنبه كثير من علماء المسلمين إلى خطورة الاستشراق بما يبثه من الشبهات؛ فتصدوا لكشف حقيقته، والرد على ما روجه المستشرقون من الأباطيل والافتراءات والشبهات.

وقد قام بعض أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر بالرد على بعض مزاعم المستشرقين[٢].

ولكن للأسف فإن عدم التزام المنهج الشرعي في الرد على هذه الشبه، أدى إلى التأثر غير المباشر بها، فأصبح بعض أصحاب هذا الاتجاه ينفون عن الإسلام ما هو من مبادئه وأحكامه، ظناً منهم أنهم بذلك يدافعون عن الدين، كما في قول بعضهم –مثلاً– أن الجهاد في الإسلام للدفاع فقط، رداً على من قال أن الإسلام انتشر بالسيف.

ويمكن إجمال التأثير غير المباشر للاستشراق على بعض أصحاب هذا الاتجاه فيما يلي:

١. تمجيد المنهج العقلاني في التعامل مع النصوص الشرعية، والثناء على من التزمه خاصة المعتزلة.
٢. الطعن في منهج المحدثين في الحكم على الأحاديث النبوية، والزعم بعدم كفايته في هذا الشأن، وأنهم اهتموا بنقد السند دون المتن.
٣. تفسير النصوص الشرعية في ضوء الظروف التاريخية والاجتماعية.

---

(١) انظر تفاصيل ذلك في: الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية.

(٢) انظر على سبيل المثال: كتاب دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين، للشيخ الغزالي، دار نهضة القاهرة، الطبعة السابعة، ٢٠٠٥م، وكيف نتعامل مع السنة النبوية، القرضاوي:٥١، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٤٢٧هـ.

٤. الطعن في عدالة بعض الصحابة.

٥. اتخاذ شبهة تأخر تدوين السنة النبوية ذريعة للطعن في صحة كثير من الأحاديث.

٥-المدرسة العقلية الحديثة[١] :

عد بعض الباحثين الشيخ محمد عبده رائد هذه المدرسة؛ لأنه هو الذي وضع أصولها العامة، ونشرها، ودعا إليها[٢].

ومن أبرز رموز هذه المدرسة: الشيخ محمد رشيد رضا[٣] ، و أحمد مصطفى المراغي، ومحمد فريد وجدي، ومحمود شلتوت، وغيرهم.

وقد كانت هناك شخصيات مؤثرة في تشكل هذه المدرسة، منهم: رفاعة الطهطاوي، وعبد الرحمن الكواكبي، وجمال الدين الأفغاني.

ويبرز تأثير الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي فيما يلي:

---

(١) هي اتجاه فكري إسلامي -في الجملة- يسعى إلى التوفيق بين نصوص الشرع وبين الحضارة الغربية والفكر الغربي المعاصر، ويؤكد التلاقي بين العلم والدين، متبنياً منهجاً عقلانياً، يعلي من مكانة العقل في مقابل النص الشرعي، ويؤول النص إن أمكنه، أو يرده إن لم يمكنه ذلك. انظر: منهج المدرسة العقلية في التفسير، فهد الرومي:٦٩، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ، واتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر، د.حمد الجمال:١/ ٢٣٣، دار عالم الكتب ، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، ومفهوم تجديد الدين، بسطامي سعيد:١١٩، وحوار هادئ مع محمد الغزالي، د.سلمان العودة:٩، والموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية، د. مفرح القوسي:٣٣، ١٠٣، ومناهج الاستدلال على مسائل العقيدة الإسلامية بمصر في العصر الحديث: ٧٦.

(٢) انظر: منهج المدرسة العقلية الحديثة: ١٢٤، واتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر:١/ ٢٣٥، ومحاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته: ٢٩٥.

(٣) يعد الشيخ رشيد رضا من الشخصيات التي يصعب تصنيفها بدقة، فهو قد تابع أستاذه محمد عبده في بعض تأويلاته، كما أن لديه أقوالا أخرى مباينة للمنهج السلفي في قضايا أساسية، مثل التعامل مع السنة وأحاديث الآحاد، وعلاقة النقل بالعقل، ومع ذلك نجد لديه إعجابا شديدا بابن تيمية وابن القيم، وبأئمة الاتجاه السلفي عموماً، وموافقته لهم في الكثير من الآراء، وخاصة بعد وفاة أستاذه. انظر: منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة، تامر متولي، دار ماجد عسيري، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ، ومنهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير: ١٨٢، ومناهج الاستدلال على مسائل العقيدة الإسلامية بمصر في العصر الحديث:١١٢.

١. النزعة التوفيقية بين بعض قيم الحضارة الغربية والشريعة الإسلامية، خاصة القوانين الوضعية، وحرية الاعتقاد، والاختلاط بين الرجال والنساء، ومما قاله: « ومن زاول علم أصول الفقه، وفَقِهَ ما اشتمل عليه من الضوابط والقواعد جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدنة إليها وجعلوها أساسًا لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم قلَّ أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية »[(١)].

٢. الإعلاء من مقام العقل في مثل قوله: « إن العقل هو الفيصل في كل الأمور »[(٢)]، وإن كان هناك شيء من التذبذب في موقفه هذا[(٣)].

أما عبد الرحمن الكواكبي فتبرز نزعته التوفيقية في الجانب السياسي، والتي بناها على فكرة الفصل بين الدين والدولة؛ فقد ذكر مثلاً أن المراد من قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام:٣٨] هو ما كان من أمور الدين، وليس من أمور الدنيا؛ لأنها متجددة؛ ومن ثم فإن أحكامها متجددة كذلك[(٤)]؛ وبناءً عليه فقد ذكر « أنه لا يوجد في الإسلامية نفوذ ديني مطلقا في غير مسائل إقامة شعائر الدين »[(٥)].

ومن أقواله: « هذه أمم أوستراليا، وأمريكا، قد هداها العلم لطرائق شتى وأصول راسخة للاتحاد الوطني دون الديني، والوفاق الجنسي دون المذهبي، والارتباط السياسي دون الإداري، فما بالنا نحن لا نفتكر في أن نتبع إحدى تلك

---

(١) الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، دراسة وتحقيق: محمد عمارة:٢/٤٦٩، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى،١٩٧٣م، وانظر: الفكر العربي في عصر النهضة، ألبرت حوراني، ترجمة كريم عزقول:٨٠، مؤسسة نوفل، ٢٠٠١م.

(٢) الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي:٢/٧٧، وانظر: الفكر العربي في عصر النهضة:٨٥.

(٣) انظر: الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي: ٢/٣٨٧، ٤٧٧.

(٤) انظر: الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي، دراسة وتحقيق: محمد عمارة:٣٠٩، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٦م.

(٥) المصدر السابق:٤٨.

الطرق أو شبهها، فيقول عقلاؤنا لمثيري الشحناء من الأعجام، والأجانب: دعونا يا هؤلاء نحن ندير شأننا، ونتفاهم بالفصحاء، ونتراحم بالإخاء، ونتواسى في الضراء، ونتساوى في السراء، دعونا ندبر حياتنا الدنيا، ونجعل الأديان تحكم في الأخرى فقط، دعونا نجتمع على كلمات سواء، ألا وهي: فلتحيا الأمة، فليحيا الوطن، فلنحيا طلقاء أعزاء»(١).

كما أن كتاباته -رغم تركيزها على الاستبداد والجانب السياسي- إلا أنها لا تخلو من نزعة عقلية، ومن ذلك قوله: «إن الناظر في القرآن حق النظر يرى أنه لا يكلف الإنسان قط بالإذعان لشيء فوق العقل، بل يحذره وينهاه عن الإيمان اتباعاً لرأي الغير أو تقليداً للآباء»(٢).

أما **جمال الدين الأفغاني** فرغم شخصيته المليئة بالأسرار، والتي يكتنفها الغموض في كثير من الجوانب(٣)، إلا أنه على كل حال كان فيلسوفاً يمجد العقل، ويرى أن «الحكم للعقل والعلم»(٤)، وعند تعارض ظاهر القرآن مع مكتشفات العلم فهو يرى «أن يجل القرآن عن مخالفته للعلم الحقيقي، خصوصاً في الكليات، فإذا لم نر في القرآن ما يوافق صريح العلم والكليات، اكتفينا بما جاء فيه من الإشارة، ورجعنا إلى التأويل»(٥).

ولا شك أنه ساهم في تهيئة المناخ الفكري للأفكار التحررية العقلانية منها والليبرالية، فقد تبنى الدعوة إلى الحرية بما يقترب من المفهوم الغربي، ووحدة الأديان، والجامعة الشرقية التي تجمع دول الشرق، إلى غير ذلك من الأفكار(٦).

ويعد الشيخ **محمد عبده** أبرز تلاميذ الأفغاني، وإن كان اتجه إلى الإصلاح

---

(١) المصدر السابق: ٢٠٧.

(٢) المصدر السابق: ٢٠١.

(٣) انظر: منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير: ٧٦، والفكر العربي في عصر النهضة: ١١٨.

(٤) الخاطرات، الأفغاني: ٩٥، الأهلية للنشر والتوزيع والطباعة، الأردن، ٢٠٠٣م.

(٥) المصدر السابق: ١٦١، وانظر: الفكر العربي في عصر النهضة: ١٣٦.

(٦) انظر تفاصيل أفكاره في: منهج المدرسة العقلية في التفسير: ٨٦-١٢٣، والفكر العربي في عصر النهضة، لألبرت حوراني: ١١٣ وما بعدها، وأسس التقدم عند مفكري الإسلام، فهمي جدعان: ١٥٧، وما بعدها، دار الشروق، عمّان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م.

- بحسب مفهومه- عن طريق التعليم، بخلاف أستاذه الذي غلب عليه النشاط السياسي، ولذا ظهر له تلاميذ وأتباع كان لهم أثر بارز في نشر أفكار ومعتقدات المدرسة العقلية الحديثة؛ ومن هنا كان هو إمام ورائد هذه المدرسة.

وقد تناولت هذه المدرسة ذات القضايا التي تناولها من سبق من مثل: الموقف من العقل، والحرية، والديمقراطية، والعلاقة مع غير المسلم، وإعادة النظر في وضع المرأة في المجتمع : في الحجاب ، والحد من تعدد الزوجات، وغيرها من القضايا والمفاهيم.

ولكن ما يميز هذه المدرسة أن تلك القضايا والمفاهيم أخذت بعداً أعمق على يد محمد عبده ومدرسته؛ ومن هنا كانت المحاولات التوفيقية أكثر وأبعد مدى، ويعود ذلك إلى الخلفية الشرعية التي يحملها إمام هذه المدرسة وبعض رموزها.

وكانت هذه النزعة التوفيقية الشديدة عند رائد هذه المدرسة محمد عبده، سبباً في حصول اختلاف كبير في تحديد الاتجاه الذي ينتمي إليه، حيث وصف بأنه معتزلي، وماتريدي، وأشعري، وسلفي، وعقلاني مستنير، وعصراني، بل وعلماني، وليبرالي؛ إضافة إلى تنوع اتجاهات تلاميذه.

والحقيقة أنه أخذ من كل تلك الاتجاهات، كما كانت له آراء مخالفة لها في نفس الوقت، وكل ذلك بسبب النزعة التوفيقية الانتقائية، النابعة من عقلانيته[1].

والحديث عن هذه المدرسة يطول، ولكن حسبنا هنا الإشارة إلى أهم الأسس التي قد قامت عليها هذه المدرسة، وهي كالتالي:

١- تعظيم العقل وتقديمه على النقل، قال محمد عبده : « ورفع القرآن من شأن العقل ووضعه في مكانه بحيث ينتهي إليه أمر السعادة، والتمييز بين الحق والباطل،

---

(١) انظر تفصيل القول في هذه المسألة في: العلمانية، د. سفر الحوالي:٥٧٥، نشر: جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ، ومناهج الاستدلال على مسائل العقيدة الإسلامية بمصر في العصر الحديث:١٢٧، وما بعدها، والفكر العربي في عصر النهضة: ١٥٠، ولم تقف جهود هذه المدرسة عند حدود توفيق الإسلام (عقيدة وشريعة) مع الفكر الغربي وإذابة الفوارق والفواصل بينهما، بل سعى بعض رموز هذه المدرسة إلى (التقريب) بين الإسلام والأديان الأخرى، فمحمد عبده -مثلاً- يقول : « إن القرآن وهو منبع الدين يقارب بين المسلمين وأهل الكتاب حتى يظن المتأمل فيه منهم أنهم لا يختلفون عنهم إلا في بعض أحكام قليلة « تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، محمد رشيد رضا:٢/٥٣٨، مطبعة المنار، ١٣٥٠هـ.

والضار والنافع»[1].

وقال أيضاً: «اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه! على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل»[2].

وقال الشيخ محمد رشيد رضا: «ذكرنا في المنار غير مرة أن الذي عليه المسلمون من أهل السنة وغيرهم من الفرق المعتد بإسلامهم أن الدليل العقلي القطعي إذا جاء في ظاهر الشرع ما يخالفه فالعمل بالدليل القطعي متعين، ولنا في النقل التأويل أو التفويض وهذه المسألة مذكورة في كتب العقائد التي تدرس في الأزهر وغيره من المدارس الإسلامية في كل الأقطار كقول الجوهرة:

وكل نص أوهم التشبيها × أوله أو فوض ورم تنزيها »[3].

٢- المحاربة الشديدة للتقليد، والدعوة إلى فتح باب الاجتهاد، والدعوة -بطريق مباشر أو غير مباشر- إلى إعادة النظر في التشريع الإسلامي كله، دون تحديد ضوابط شرعية واضحة؛ مما فتح الباب أمام الجهلة وأهل الأهواء لتفسير النصوص والأحكام الشرعية تفسيراً جديداً مصادما لثوابت الدين.

ولم تتضح معالم واضحة أو حدود قصوى لهذه الدعوة، بل كان الهدف الثابت هو الوصول إلى التوفيق بدعوى أن «ما نفتقر إليه اليوم إنما هو إعادة تفسير الشريعة لنتمكن من اقتباس ما كان صالحاً من الأخلاق الأوروبية، كإلغاء الرق مثلاً، ومنح المساواة أمام القانون للمسيحيين القاطنين البلاد الإسلامية»[4].

٣- تضييق نطاق الاحتجاج بالنصوص الشرعية بالتشكيك في حجية أحاديث الآحاد -وخاصة في مجال العقائد-، وتوسيع دائرة النصوص القرآنية ظنية الدلالة، والجرأة في رد أحاديث الصحيحين وغيرها من الأحاديث الصحيحة التي

---

(١) رسالة التوحيد، محمد عبده :٢٥، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٦م.
(٢) الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية: ٥٦، دار المنار، الطبعة الثامنة، ١٣٧٣هـ.
(٣) شبهات النصارى وحجج الإسلام، محمد رشيد رضا:٧١-٧٢ (نقلاً عن المدرسة العقلية الحديثة في التفسير:٢٨٩.
(٤) الفكر العربي في عصر النهضة، حوراني:١٦٣، وانظر: ١٥٩، ١٥٢، وانظر كذلك: الإسلام والحضارة الغربية، د.محمد محمد حسين:٥٠، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠٢هـ.

لا تقبلها عقولهم ولم يجدوا لها تأويلاً؛ ليصبح ما يتبقى من تلك النصوص مجرد مبادئ وقيم وفضائل عامة تشترك فيها مع الإسلام جميع الأديان؛ وبذلك تتلاشى الفواصل بين الإسلام وغيره.

ومن ذلك قول محمد عبده: « وأما ما ورد في حديث مريم وعيسى، من أن الشيطان لم يمسهما، وحديث إسلام شيطان النبي ﷺ، وإزالة حظ الشيطان من قلبه، فهو من الأخبار الظنية، لأنه من رواية الآحاد ولما كان موضوعها عالم الغيب، والإيمان بالغيب من قسم العقائد، وهي لا يؤخذ فيها بالظن، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [يونس:٣٦] كنا غير مكلفين بالإيمان بمضمون تلك الأحاديث في عقائدنا »(١).

وقال محمد عبده -عن حديث سحر لبيد بن الأعصم رسول الله ﷺ: « وعلى أي حال فلنا بل علينا أن نفوض الأمر في الحديث، ولا نحكمه في عقيدتنا، ونأخذ بنص الكتاب وبدليل العقل »(٢).

وقال الشيخ محمد رشيد رضا -في معرض رده على أحد دعاة النصارى-: «فإن كان أراد بأركان الشريعة، أصول العقائد وقضايا الإيمان التي يكون بها المرء مؤمناً، فقد علمت أنه لا يتوقف شيء منها على خبر الآحاد »(٣).

وقال أيضاً: « وإن في البخاري أحاديث في أمور العادات والغرائز، ليست من أصول الدين ولا فروعه ... وأنه ليست من أصول الإيمان، ولا من أركان الإسلام أن يؤمن المسلم بكل حديث رواه البخاري، مهما يكن موضوعه »(٤).

٤- الطعن في منهج المحدثين من خلال الطعن في عدالة بعض الصحابة، أو إظهار شبهة تأخر تدوين السنة، أو الدعوة إلى إعمال العقل في نقد المتن الذي لم يهتم به المحدثون في زعمهم(٥).

---

(١) تفسير المنار، رشيد رضا:٣/٢٩٢، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤هـ.

(٢) تفسير جزء عم، محمد عبده: ١٨٦، مكتبة محمد صبيح، القاهرة، ١٣٨٧هـ.

(٣) مجلة المنار: مجلد (١٩) ص ٢٩.

(٤) مجلة المنار: مجلد (٢٩) ص ١٠٤.

(٥) انظر أمثلة ذلك في: موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية، الصادق الأمين الصادق:٢/٢٧٨، وموقف المدرسة العقلية الحديثة من الحديث النبوي:٢١١، ٢٧٧.

٥- اللجـوء إلى التأويل إذا تعارض ظاهر نص مـع العقل أو المعطيات الجديدة لهذه المدرسة من المصلحة، والواقع التاريخي، ومكتشفات العلم الحديث.

فمثلاً ﴿ في قوله تعـالـى: ﴿كَمَآ أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنۢ بَيْتِكَ بِٱلْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ لَكَٰرِهُونَ﴾ [الأنفال:٥] يقول رشيد رضا في تفسيره لهذه الآية : « إن هذا الإمداد روحاني يؤثر في القلـوب فيزيد من قوتهـا المعنوية» ، وقال: « وظاهر نص القرآن أن إنزال الملائكة وإمداد المسلمين بهم فائدته معنوية كما تقدم، وأنهم لم يكونوا محاربين»[(١)] .

٦ – التوسـع في استخـدام بعض الأصـول والقواعـد الفقهيـة مثـل: المصالح المرسلـة، والاستحسان، والمقاصـد الشرعية، والعرف، ودعـوى تقسيم السنة إلى: سنة تشريعية، وسنة غير تشريعية.

إضافـة إلى التلفيق بين المذاهـب الفقهية، وإبـراز الآراء الفقهية الشاذة، وكل ذلك لتبرير فتاويهم الشاذة والغريبة.

يقول ألبرت حوراني[(٢)] : « فعلى المسلمين اليوم في نظر محمد عبده أن يقوموا بمـا كان عليهم القيـام به دوماً : إعـادة تأويـل شريعتهم وتكييفها وفقـاً لمتطلبات الحيـاة الحديثـة ، ولبلوغ هذه الغاية لا بد من الاهتـداء بمبدأين سلم بهما الفقهاء وأعطاهمـا محمـد عبده بعداً جديـداً : الأول : مبـدأ المصلحـة ... كان هذا المبدأ تقليديّاً بمثابة قاعدة لتأويل النصوص .. فيختار [الفقيه] التأويل الذي يحقق هذه الغايـة ، أما محمد عبده وأتباعه فقد جعلوا مـن المصلحة قاعدة لاستنباط شرائع خاصة من المبادئ العامة للخلقية الاجتماعية ؛ فالله لم ينزل في رأيهم سوى مبادئ

(١) تفسير المنار: ٢/٥٦١.

(٢) ألـبرت حبيـب حـوراني (١٩١٥-١٩٩٣) مستشـرق لبنـاني الأصـل، درس في لنـدن الفلسفة والاقتصاد والسياسة، وفي عام ١٩٣٦ زار لبنان وعمل سنتين مدرساً في جامعة بيروت الأمريكية، وفي الستينـات و السبعينات عمل في أمريـكا في جامعة شيكاغو ثم جامعة هارفرد. له كتب كثيرة عـن الشرق، من أهمهـا: الفكر العربي في عصـر النهضة، والإسلام في الفكـر الأوربي ، وتاريخ الشعوب العربيةانظر: تتمة الأعـلام للزركلي، محمدخير رمضان:١/٧٥، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.

عامة، تاركاً للعقل أمر تطبيقها على قضايا المجتمع الخاصة، وبما أن هذه القضايا تتغير توجّب تغيير تطبيق المبادئ عليها .. أما المبدأ الثاني: فهو مبدأ التلفيق... فدعا، لا إلى الاستعانة بالمذاهب الأخرى في مسائل معينة فحسب، بل إلى مقارنة علمية بين المذاهب الأربعة أيضاً ناهيك بأحكام الفقهاء المستقلين الذين لم يقبلوا أياً منها بغية وضع (مذهب موحد) يؤلف بين العناصر الصالحة في كل منها، وقد تمكن بوصفه مفتي مصر من وضع هذه الدعوة موضع التنفيذ »[(١)].

إنه لا يُنكر ما كان لهذه المدرسة من آثار واضحة في نبذ الخرافات، والاستبداد، والتعصب والتقليد المذهبي، وإعادة الاهتمام بمسائل الإصلاح في ضوء الشريعة -في الجملة-، ولكن في الوقت نفسه لا يمكن تجاهل الانحرافات العقدية والعلمية والعملية التي وقعت فيها هذه المدرسة، وخاصة ذلك الأثر الذي أحدثه روادها قصدوا، أو لم يقصدوا في تقريب العلمانية والتغريب إلى المجتمعات الإسلامية كنتيجة لروح الهزيمة النفسية التي سادت تلك المدرسة، بحيث لم تستطع الصمود أمام الهجوم العلماني والمادي؛ فلقد « كانت قوة التحدي الأوروبي الحضاري والسياسي أعظم من أن تصمد لها توفيقية محمد عبده ومعادلته التي حاولت بعد أزمان من التنافر والعداء الجمع بين الإسلام والغرب في صيغة تصالحية واحدة»[(٢)].

بل يمكن القول بأنَّ بعض العلمانيين وجدوا في أفكار وآراء واجتهادات رواد تلك المدرسة مبررات ومسوغات لعرض أفكارهم التغريبية، كما قال ألبرت حوراني عن رائد هذه المدرسة (محمد عبده) : « لقد نوى إقامة جدار ضد العلمانية، فإذا به في الحقيقة يبني جسراً تعبر العلمانية عليه، لتحتل المواقع واحداً بعد الآخر، وليس من المصادفة كما سنرى أن يستخدم معتقداته فريق من أتباعه في سبيل إقامة العلمانية الكاملة»[(٣)].

---

(١) الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١٥٩-١٦٠

(٢) تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، د. محمد جابر الأنصاري: ١٧، من سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٠م.

(٣) الفكر العربي في عصر النهضة: ١٥٣، وانظر: الإسلام والحضارة الغربية: ٧٨.

وقال شيخ الإسلام بالدولة العثمانية مصطفى صبري: « فلعله وصديقه أو شيخه جمال الدين أرادا أن يلعبا في الإسلام دور لوثر وكلفين زعيمي البروتستانت في المسيحية، فلم يتسن لهما الأمر لتأسيس دين حديث للمسلمين، وإنما اقتصر تأثير سعيهما على مساعدة الإلحاد المقنّع بالنهوض والتجديد »[1].

وإنه يمكن القول بأن الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر يعد امتدادا للمدرسة العقلية الحديثة في مجمل أصولها، بغض النظر عن التفصيلات والجزئيات التي يختلف فيها كل فرد عن الآخر، ومرد القول بهذه النتيجة يعود إلى أمرين:

أولهما: التوافق في الأصول والسمات العامة كما هو ظاهر.

والثاني: ما نجده من ثناء كبير على بعض رموز هذه المدرسة، واعتماد ظاهر على أفكارهم وآرائهم.

وأبرز من نجد عنده ذلك هو د. محمد عمارة الذي عني بتراث الطهطاوي، والكواكبي، والأفغاني، ومحمد عبده، ولهذا أشرف الدكتور على طباعة الأعمال الكاملة لكل واحد منهم، هذا فضلاً عن المؤلفات التي خصصها لدراسة مناهجهم، ويكفي النظر في عناوين تلك الكتب لنرى مقدار الإعجاب بهم، هذا فضلاً عن الاستشهاد بأقوالهم والاستناد إليها في كثير مما يقرره، ومن تلك العناوين:

- عبدالرحمن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام.
- الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين.
- جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام.
- رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث.

كما لم تخل معظم كتبه من الاستناد إلى أقوالهم واجتهاداتهم.

وقال عن هذه المدرسة: « أبرز تيارات التجديد في حركة اليقظة العربية في العصر الحديث»[2].

---

(١) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين: ٢/ ١٤٤، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٤٠١هـ.

(٢) العرب والتحدي، محمد عمارة: ٢٩١، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٠م.

ونجد عند بقية أصحاب هذا الاتجاه أيضاً مثل ذلك الثناء، كما يوردون أقوالهم -في الغالب- على سبيل الاستشهاد، ومن ذلك قول د. أبو المجد: « أما محمد عبده فقد كان - فيما نرى - مجدد هذا القرن بما انتهى إليه، وماعبر عنه في مؤلفاته وفتاواه من ضرورة الاجتهاد العقلي، وهو اجتهاد مارسه بنفسه حين قام بتفسير ماتيسر له تفسيره من القرآن الكريم، وفي دعوته القوية لإصلاح مناهج التعليم في الأزهر الشريف »(١).

ثالثاً: سمات الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر:

إنه باستقراء أقوال وآراء أصحاب هذا الاتجاه يمكن تلخيص أبرز سمات هذا الاتجاه والتي يشترك فيها معظم المنتمين إليه على النحو التالي(٢):

(أ) الإعلاء الشديد من قيمة العقل ومكانته، والذي يتجاوز الحد الشرعي، ومن ذلك توسيع دائرة الوثوق به كمصدر للمعرفة، وخاصة في مجال العقيدة، وكذلك تقديم العقل على النص الشرعي عند التعارض حسب مفهومهم.

كذلك حرص أصحاب هذا الاتجاه في دعوتهم إلى استخدام العقل وتوظيفه، على إبراز عناية الإسلام الشديدة بالعقل والدعوة إلى إعماله، وذم المعرضين عنه، وفي المقابل أدخل بعضهم -جهلاً أو تجاهلاً- أتباع مذهب السلف في دائرة المنتقصين للعقل ودوره.

وقد كان للنزعة العقلية البارزة عندهم دور مؤثر في تعاملهم مع النص الشرعي

---

(١) مقال بعنوان « صورة الحالة الإسلامية على مشارف ألفية جديدة » ، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٩٦، ١٩٩٩-٢٠٠٠م:١٢، وانظر أيضاً: دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، الغزالي:٦٠، دار الشروق، القاهرة، وتراثنا الفكري في ميزان الشرع، الغزالي: ١٢٨، ١٦٠، دار الشروق، الطبعة الخامسة، ١٤٢٤هـ، والاجتهاد في الشريعة الإسلامية، القرضاوي: ٥٤،٦٧، دار القلم، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، والإسلام والبابا، القرضاوي:٩، ٤٥، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، والخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر، طه العلواني:٢١٥، ٢٣٦، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ، والقرآن والسلطان، هويدي: ٥٧، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٤٢٤هـ، وحتى لا تكون فتنة، هويدي:١٢٤، دار الشروق، الطبعة الرابعة، ١٤٢٤هـ.

(٢) سيرد في أبواب البحث أمثلة لهذه السمات.

الـذي لم تقبله عقول كثير منهم، ويكون ذلك إمـا برد النص، أو بالتعسف والتكلف في تأويل هذا النص.

(ب) الدعوة المستمرة للاجتهاد، والإلحاح على فتح بابه، والذم الشديد للتقليد والمقلديـن، واعتبـار التقليد من أهم أسبـاب التخلف الحضـاري للأمة، وهذا من حيث المبدأ لا إشكال فيه، ولكن الإشكال يأتي من جهة أن هذه الدعوة رافقها دعوة إلى إعادة النظر في بعض العلوم المتعلقة بالنص الشرعي، وبالأخص أصول الفقه.

وإضافـة إلى ذلـك تصدى للاجتهاد بعض من ليست لديهـم الأهلية، كما وجد تقصير من بعضهم في بذل الوسع في الاجتهاد.

كما أن بعضهم ربما وسع مفهوم التقليد ليدخل فيه من يعتصم بالنصوص الشرعية، ويرى أن ذلك نوع من التقليد المخالف لإعمال العقل والفكر -بحسب مفهومه.

(ج) النزعـة الدفاعية ظاهرة عند كثير من أصحاب هذا الاتجاه، مما دفعهم إلى محاولـة تقـديم الإسلام للغربيين في صورته المثلى -بحسب نظرهم-، ورد ما نسب إلى الإسلام من الشبهات حول عقيدة وأحكام هذا الدين.

ولا شـك أن هذا مقصـد نبيل، بل هو واجب شرعي، ولكن - للأسف- لم يلتزم بعضهـم بالمنهج الصحيـح، فقادهم إلى عكس مـا أرادوا؛ إذ قدموا صورة مشوهة مجتزئـة لبعض أحكام الشريعة، ويعود السبب في ذلك إلى أنهم انطلقوا من نفسية انهزاميـة منبهرة بالغرب وحضارته المعاصـرة في بعض جوانبها، وبالأخص جانب الديمقراطية وحقوق الإنسان.

وقـد أدت هـذه النزعة الدفاعية غـير المنضبطة بالمنهج الصحيـح إلى ظهور الكثير من التأويلات والآراء الخطيرة، وخصوصاً في قضايا الجهاد، والمرأة، والولاء والبراء.

ولا يقبـل ما يبررون به موقفهـم من أنهم يريدون سد ثغرات ينفذ منها الأعداء للطعن في الدين؛ فإن الغاية لا تبرر الوسيلة.

وقـد لخص الشيـخ الغزالي -رحمه الله- هـذه النزعة في قولـه: « وقد نقدت مرويـات جـاءت في الصحاح رأيتها تمس الصميم مـن ديننا! وتفتح ثغرات مخوفة

ينفذ منها عدونا، ما قصدت بذلك أن ألمز كبيرا أو أضع من قدره، ولا قصدت بذلك أن أرفع خسيستي يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم، وإنما كان نصحي لله ورسوله ومصلحة الدين الذي شرفت بالانتماء إليه والدفاع عنه»[1].

(د) الواقعية المفرطة، وذلك نتيجة للرضوخ لضغوط الواقع، فجاءت الدعوة من قِبل كثير منهم إلى تقديم الحقائق والأحكام الشرعية في كيفية يمكن تطبيقها في الواقع المعاش، ولو كان في ذلك تجاوزا لبعض النصوص الشرعية، وعدم التزام بالضوابط المنهجية التي قررها أهل العلم[2].

ومما لا يخفى أن الإسلام دين يراعي في أحكامه ظروف الواقع، ولكن ذلك يتم ضمن ضوابط شرعية، والإخلال بذلك يؤدي إلى جعل الواقع حاكماً على النصوص الشرعية؛ مما يفتح الباب لأهل الأهواء لتجاوز أحكام الشرع، وهذا ما وقع فيه كثير من أصحاب هذا الاتجاه؛ إذ راعوا متغيرات الواقع أكثر من مراعاة ثبات الأحكام، على تفاوت بينهم في التفصيلات والتطبيقات.

ومن مظاهر تلك الواقعية المفرطة ما نراه من إلحاح كثير منهم على أن لكل عصر من العصور مشكلاته، واهتماماته، النابعة من طبيعة كل عصر وخصائصه العامة، وترتبط ارتباطًا وثيقًا بكافة الظروف الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية.

والمشكلة ليست في تقرير ذلك ولكن المشكلة هي فيما بُني على ذلك، من مثل: المناداة بتجديد طريقة التفكير والاستدلال، بما يتناسب مع نمط تفكير أبناء هذا العصر، وبما يكون أقرب لإقناعهم وبث اليقين في نفوسهم، ومثل: القول بعدم كفاية النصوص الشرعية في تحديد أحكام نوازل العصر المستجدة؛ ومن ثم تجاوز كتب المذاهب الفقهية القديمة إلى كتابات ورؤى فقهية وأصولية تجديدية تعالج مشاكل العصر وقضاياه الملحة بما يحقق مصلحة الإنسان المعاصر -بحسب تلك الرؤية.

---

(١) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، الغزالي: ١٩٠، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية عشرة، ١٤٢١هـ.

(٢) انظر: محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته، د. هزاع الحوالي: ٨، وقد عد الباحث أصحاب الرؤية الواقعية اتجاهاً مستقلاً عن الاتجاه العقلاني، وفي نظري أن الواقعية سمة ظاهرة من سمات الاتجاه العقلاني، بل هي نوع من تحكيم العقل، بدليل أنه ذكر من أصحاب الاتجاه الواقعي د. الترابي الذي يعد من غلاة العقلانيين.

(هـ) النزعة التوفيقية بين العقل والنص الشرعي، أو بين الحضارة الغربية والإسلام، أو بين حقوق الإنسان بمفهومها الغربي وبين حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية، أو بين الديمقراطية والشريعة الإسلامية، أو بين العلمانية والإسلام[1]، ونحو ذلك من المفاهيم التي يسعى أصحاب هذا الاتجاه إلى التوفيق فيما بينها، على ما بينهم من التفاوت في دائرة هذا التوفيق، وفي مقدار التكلف والتعسف في تأويل النصوص الشرعية، بل وردها أحياناً.

وقد اعترف بعض أصحاب هذا الاتجاه بفشلهم في إقناع الاتجاه العلماني بموقفهم، فيقول د. أحمد أبو المجد: « إن « التيار الإسلامي» يشهد في داخله صراعًا حقيقيًّا بين قوى التطرف والجمود والذهول عن رؤية الواقع وحركة التاريخ، والانقطاع الاختيارى عن مسيرة ذلك التاريخ، وبين قوى الاعتدال التي تنظر إلى مقاصد النصوص والأحكام الدينية وإلى ترتيب الأولويات في إطارها، كما تؤمن بالتعددية وتحترم حقوق الآخرين، وتمد بصرها وبصيرتها عبر كل الحدود لتنتفع بتجارب أولئك الآخرين، وقد كان المتوقع والمنطقي أن تنحاز « النخبة العلمانية» إلى هذا الرافد من روافد الفكر الإسلامي، وأن ترى في هذا الإنحياز ما يشد قوى الاعتدال والتنوير داخل ذلك التيار، وبدلا من هذا الموقف المنطقي وجدنا كثيرًا من الأقلام والألسنة التي تتحدث باسم تيار « العلمانية» والتنوير وقد نذرت نفسها لتخص تيار « التنوير الإسلامي» بالنصيب الأوفى من سهام النقد واللوم والاعتراض والتجريح، وهي سهام قد تؤدي - لا قدر الله - إلى هزيمة العلم في مواجهة الجهل، وتراجع الاعتدال لحساب الغلو والشطط، ليتراجع بذلك إسلام النهضة والعقلانية وتحرير العقول والتسامح الفكري والسلوكي تجاه الآخرين، ولترتفع في ساحة الحرب الأهلية القائمة بين « النخب الثقافية» وبين أعلام الجمود والانتكاس والانغلاق»[2].

ويقول د. طه العلواني: « ولا يزال القادة والمفكرون الإسلاميون يجتهدون ويواصلون اجتهاداتهم في كل ما طرحه العلمانيون على المشروع السياسي الإسلامي من إشكالات،

---

(١) الترتيب بين هذه المفاهيم مقصود؛ إذ يكون الإسلام وأحكامه هي المراد تقريبها إلى المفاهيم الأخرى.
(٢) مقال بعنوان صورة الحالة الإسلامية على مشارف ألفية جديدة، أحمد كمال أبو المجد، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٩٦، ١٩٩٩-٢٠٠٠: ١٧.

لكن بعض العلمانيين يرفضون الاستماع إليهم أو تصديقهم، فلقد اجتهد كثير من قيادات المشروع السياسي الإسلامي في مفهوم الديمقراطية، وأعلنوا قبولهم لها وأصلوا لها دون تحفظ، وشاركوا فيها، كما اجتهدوا في التعددية السياسية وأعلنوا قبولها كدعامة من دعائم الديمقراطية، وأعلنوا قبولهم لفكرة الحريات العامة ومفهومها، كما أعلن بعضهم ذلك بدون تحفظ، وقبلها بعضهم بتحفظ بسيط.

ومع ذلك فلا تزال العديد من الفصائل العلمانية الدنيوية على مواقفها من رفض المشروع السياسي الإسلامي وتخوفها منه، وشكها في أصحابه» [1].

وإضافة إلى ذلك ذكر أن بعض العلمانيون في انتقاداتهم لتلك الاجتهادات يحتجون على أصحابها بالنصوص الشرعية، حيث قال: «فهؤلاء الدنيويون العلمانيون حين يأخذ الإسلاميون هذه المواقع الاجتهادية التأويلية المتقدمة، يسارعون هم إلى احتلال مواقع الماضويين، والتمترس بذات النصوص التي يتمترس الماضويون وراءها، يقول أحدهم: «كنا نعرف بالطبع أن المساواة المطلقة التي يتحدث عنها التيار الإسلامي الثوري غير صحيحة شرعا، والآيات والأحاديث تتحدث بوضوح عن تفاوت الدرجات» [2] !!

(و) الموقف السلبي لكثير منهم من مذهب السلف وأتباع مذهب السلف، ويتجلى ذلك فيما أطلق بعض أصحاب هذا الاتجاه من أوصاف على هذا المذهب وأتباعه، من مثل: المذهب النصوصي، مذهب الجمود على الموجود، الفقه البدوي، النصوصيون، الحرفيون، عبدة النصوص، الظاهرية الجدد، أهل الجمود والتقليد، ونحو ذلك من الأوصاف.

والسبب في هذا الموقف السلبي -في نظري- يعود إلى أسباب، منها:

١. عدم تصور كثير منهم لحقيقة مذهب السلف بشكل صحيح.
٢. محاكمة مذهب السلف إلى أقوال وآراء وتصرفات خاطئة لأفراد ممن ينتسبون لمذهب السلف، أو قد تكون فهمت خطأ، أو أن الخلاف

---

(١) من تقديمه لكتاب حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي، راشد الغنوشي: ٨، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

(٢) المصدر السابق: ١٩.

يسعها، ثم يعمم الحكم على مذهب السلف من خلال ذلك، وهذا تجن ظاهر.

٣. أن أصول مذهب السلف تصادم بعض أقوالهم واجتهاداتهم الشاذة؛ فيلجأ بعضهم إلى انتقاص المذهب من أجل تبرير موقفه.

(ز) ضعف الالتزام بالمنهج العلمي في دراسة المسائل الشرعية، ومرد ذلك إلى أحد أمرين:

أحدهما- ضعف البناء العلمي في العلوم الشرعية؛ مما نتج عنه اجتهادات شاذة، وفهم سيء للنصوص والأحكام الشرعية وأقوال العلماء، وأحياناً الخطأ في نسبة تلك الأقوال، ونحو ذلك من الأخطاء الكبيرة.

وثانيهما- ضعف الالتزام بالمنهج العلمي -وإن كانت الأهلية متوفرة- نتيجة للرضوخ للواقع، أو تحكيماً للعقل، أو غير ذلك من الأسباب.

(ح) وجود خلل ظاهر في استخدام المصطلحات، من مثل: ترديد مصطلحات تتضمن معان مجملة من دون تحرير كاف لما فيها من الصواب والخطأ، مثل: التراث، والأصالة والمعاصرة، والتقدم، وحقوق الإنسان، والمواطنة، وغيرها.

وكذلك توسيع دائرة مصطلحات شرعية لها مدلول خاص، مثل: المقاصد، والمصالح، والاجتهاد، والتجديد، والوسطية، ونحو ذلك.

وفي مقابل ذلك نلحظ عند بعضهم قصوراً في استخدام المصطلحات الشرعية، أو سوء فهم لها، كما حصل من بعضهم تجاه مصطلحات: التأويل، والمجاز، وأهل الذمة، ونحوها.

(ط)- غلبة مبدأ التيسير والتخفيف في الأحكام الشرعية، من خلال: توسيع دائرة المباح، وتقليص دائرة المحرم في الشريعة، والأخذ بالرخص فيما دون الحد الشرعي، إلى درجة تجعل من ذلك قاعدة مطردة؛ أدت إلى تأويل بعض النصوص الشرعية المتعلقة بالأحكام، أو تأجيل تطبيقها بحجة المشقة التي قد تكون مبالغاً في تقديرها[1].

---

(١) ممن تبنى هذا المنهج بقوة الشيخ القرضاوي في كثير من فتاويه وكتبه.



الباب الأول

أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي

الفصل الأول

معارضتهم للنص الشرعي

ويتضمن خمسة مباحث:

المبحث الأول: معارضة النص الشرعي بنصوص شرعية أخرى.

المبحث الثاني: معارضة النص الشرعي بالعقل.

المبحث الثالث: معارضة النص الشرعي بالعلم الحديث.

المبحث الرابع: معارضة النص الشرعي بالواقع.

المبحث الخامس: معارضة النص الشرعي بالمصلحة.

المبحث الأول

معارضتهم النص الشرعي بنصوص شرعية أخرى

إن مما يجب على المسلم اعتقاده أن كل بلغه الرسول ﷺ من القرآن والسنة إنما هو وحي أوحاه الله تعالى إليه، قال تعالى: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم:٣-٤]، ومحال أن يقع في نصوص الوحي -قرآناً وسنة- تعارض أو اختلاف في نفس الأمر: لا بين آية آية، ولا بين حديث وحديث، ولا بين آية وحديث، بل الجميع يجري على نظام واحد.

وقد جاءت الأدلة الكثيرة من الكتاب، والسنة، والعقل، والفطرة على وجوب الإيمان بنفي التعارض بين نصوص الوحي قرآناً وسنة[1].

فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ [النساء:٨٢]، وهذا نص صريح في نفي التعارض عن نصوص الوحي، قال الطبري-رحمه الله-: « يعني جل ثناؤه بقوله: « أفلا يتدبرون القرآن » ، أفلا يتدبر المبيتون غير الذي تقول لهم، يا محمد كتاب الله، فيعلموا حجّة الله عليهم في طاعتك واتباع أمرك، وأن الذي أتيتهم به من التنزيل من عند ربهم لاتساق معانيه، وائتلاف أحكامه، وتأييد بعضه بعضاً بالتصديق، وشهادة بعضه لبعض بالتحقيق، فإن ذلك لو كان من عند غير الله، لاختلفت أحكامه، وتناقضت معانيه، وأبان بعضه عن فساد بعض»[2].

وقال تعالى: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم:٣-٤]، فدل ذلك على أن السنة وحي يثبت لها ما يثبت للقرآن من نفي الاختلاف والتعارض[3].

---

(١) انظر: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد:٣١١-٣٤٨، ومسالك أهل السنة فيما أشكل من نصوص العقيدة، عبدالرازق بن طاهر معاش:١٣١-١٣٦، دار ابن القيم، الرياض، الطبعة الأولى،١٤٢٥هـ.

(٢) جامع البيان في تأويل القرآن، الإمام الطبري: ٥٦٧/٨.

(٣) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم: ٣٥/٢، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

وقال تعالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ ۙ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [المائدة:٣]، وإكمال الدين متعلق بكمال تبليغ النبي ﷺ للدين وبيانه له، ولو كان هناك اختلاف وتعارض فيما بلغه ﷺ وبينه لما تمت بذلك النعمة، ولما رضي الله لنا ذلك ديناً[١].

ومن أدلة السنة ما رواه الإمام أحمد في مسنده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده • قال: « لقد جلست أنا وأخي مجلساً ما أحب أنّ لي به حُمرَ النَّعَم، أقبلت أنا وأخي ، وإذا مَشْيَخَةٌ من صحابة رسول الله ﷺ جلوسٌ عند باب من أبوابه، فكرهنا أن نفرق بينهم ، فجلسنا حَجْرَةً[٢] ، إذ ذكروا آية من القرآن ، فتماروا فيها ، حتى ارتفعت أصواتهم فخرج رسول الله ﷺ مُغْضَباً ، قد احمرّ وجهه ، يرميهم بالتراب ، ويقول: ((**مهلاً يا قوم، بهذا أهلكت الأمم من قبلكم، باختلافهم على أنبيائهم ، وضربهم الكتب بعضها ببعض ، إن القرآن لم ينزل يكذب بعضه بعضاً ، بل يُصَدِّق بعضه بعضاً، فما عرفتم منه فاعملوا به ، وما جهلتم منه فردوه إلى عالمه**)) [٣].

فدل هذا الحديث دلالة صريحة على أن القرآن منزه عن الاختلاف والتناقض؛ ومن ثم فالواجب على المسلم أن يرد ما أشكل عليه إلى عالمه.

ومن الأدلة أيضاً ما رواه المقدام بن معد يكرب أن رسول الله ﷺ قال: ((**يوشك الرجل متكئاً على أريكته يحدث بحديث من حديثي فيقول بيننا وبينكم كتاب الله عز وجل، فما وجدنا فيه من حلال استحللناه، وما وجدنا فيه من حرام حرمناه، ألا وإن ما حرم رسول الله ﷺ مثل ما حرم الله**)) [٤].

فدل الحديث دلالة صريحة على أنه لا تعارض بين ما جاء في القرآن وبين ما جاء في السنة.

وذهب جمهور الفقهاء والمحدثين إلى عدم جواز وقوع التعارض بين نصوص

---

(١) انظر: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد: ٣٣٩ .

(٢) حَجْرَةً : أي ناحية ، قعد حَجْرَةً وحَجْراً أي: ناحية . لسان العرب: ٢٥٨/٣ .

(٣) أخرجه الإمام أحمد في المسند :١٠/١٧٤ ، ١٧٥ ، بتحقيق : أحمد شاكر ، وقال : إسناده صحيح .

(٤) رواه ابن ماجه في سننه، المقدمة، باب تعظيم حديث رسول الله والتغليظ على من عارضه ح(١٢) ، وصححه الألباني في صحيح ابن ماجه.





الوحي – قرآناً وسنة – في الواقع ونفس الأمر[1].

وقد دل العقل على نفي التعارض بين النصوص الشرعية من وجوه، متعددة منها:

١- يلزم من قال بوقوع التعارض في نفس الأمر أن يدعي لنفسه أنه أعلم من رسول الله ﷺ، فعن سعيد بن جبير –رحمه الله- أنه حدث يوما بحديث عن النبي ﷺفقال رجل: في كتاب الله ما يخالف هذا. قال: « لا أراني أحدثك عن رسول الله ﷺ وتعرض فيه بكتاب الله، كان رسول الله ﷺ أعلم بكتاب الله منك »[2].

٢- القول بوقوع التعارض بين النصوص الشرعية في نفس الأمر لا يخلو من أحد احتمالات أربعة كلها باطلة[3]:

أ- العمل بالدليلين، وهو جمع بين النقيضين إن كانا خبرين، وتكليف بما لا يطاق إن كانا حكمين.

ب- ترك العمل بهما، ويلزم منه خلو المسألة عن حكم الشرع، وأن الشارع نصبهما عبثاً ولغواً.

ج- العمل بأحدهما دون الآخر على سبيل التعيين، وهوترجيح بلا مرجح، وقول بالتشهي والهوى.

د- العمل بأحدهما غير معين على سبيل التخيير، وهذا يستلزم جواز الفعل والترك لكل من الدليلين، مع أن كل واحد منها يقتضي نقيض الآخر.

---

(١) انظر: تدريب الراوي، السيوطي، تحقيق: نظر الفاريابي: ٢٠٦/٢، مكتبة الكوثر، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ، وإرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني، تحقيق: أحمد عزو: ٢٥٩/٢، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، ودراسات في التعارض والترجيح عند الأصوليين السيد صالح عوض: ١٥٩، دار الطباعة المحمدية القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ، وضوابط الترجيح عند وقوع التعارض لدى الأصوليين، بنيونس الولي: ٩٨، أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

(٢) رواه الدارمي في سننه، رقم (٦٠١)، والآجري في الشريعة: ٤١٧/١.

(٣) انظر: الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي، تحقيق: السورقي وإبراهيم المدني: ٤٣٣، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، والمستصفى، الغزالي، تحقيق: زهير حافظ: ٣٥٥/٣، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، والموافقات للشاطبي: ١٢١/٤، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد: ٣٤٤/١.



وأما ما قد يظهر للمرء من تعارض بين النصوص الشرعية فليس تعارضاً في حقيقة الأمر، وإنما هو تعارض في ذهن المجتهد وفهمه.

قال الشاطبي – رحمه الله – : « التعارض إما أن يعتبر من جهة ما في نفس الأمر، وإما من جهة نظر المجتهد، أما من جهة ما في نفس الأمر فغير ممكن بإطلاق»[1].

وقد ذكر العلماء أسباباً لما يقع من التعارض الظاهري في ذهن المجتهد[2] منها:

١. ما يكون بين النصوص الشرعية من عموم وتخصيص أو إطلاق وتقييد ونحو ذلك.
٢. الجهل بلسان العرب، فالعرب تخاطب بالشيء عاماً ظاهرا يراد به العام الظاهر ويستغنى بأول هذا منه عن آخره، وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعاما ظاهرا يراد به الخاص، وظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتبتدئ الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله، وتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ.
٣. رواية الحديث بالمعنى أو اختصاره.
٤. ما يقع في النصوص من النسخ، فقد يعلمه بعضهم، ويخفى على آخرين.

وما لم يوجد فيه إلا الاختلاف، فكما قال الإمام الشافعي –رحمه الله-:« فلا يعدو أن يكون لم يحفظ متقصى، كما وصفت قبل هذا، فيعد مختلفا ويغيب عنا من سبب تبيينه ما علمنا في غيره، أو وهما من محدث»[3].

وقد قرر العلماء منهجاً موضوعياً محدداً لدرء التعارض المتوهم عن النصوص الشرعية، وهو أن يسلك الناظر المجتهد في الأدلة الشرعية طرقاً أربعة مرتبة الأول

---

(١) الموافقات: ٤/ ٢٩٤.

(٢) انظر: الرسالة للشافعي: ٢١٣-٢١٧، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد:١/ ٣٢٠، وضوابط الترجيح:١٤٥-١٧٩، والتعارض في الحديث، لطفي الزغير:٩٥-١٠٧، العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

(٣) الرسالة:٢١٦.

فالأول، كما هو مذهب جمهور العلماء من المحدثين والفقهاء والأصوليين[1]، وهذه الطرق هي:

أولاً: الجمع بين الدليلين لاحتمال أن يكون بينهما عموم وخصوص، أو إطلاق وتقييد ونحو ذلك، وإعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما.

قال الإمام الشافعي - رحمه الله -: « ولا ينسب الحديثان إلى الاختلاف ما كان لهما وجهاً يمضيان فيه معاً، إنما المختلف ما لم يمض إلا بسقوط غيره، مثل أن يكون الحديثان في الشيء الواحد، هذا يحله وهذا يحرمه»[2].

ثانياً: فإن تعذر الجمع وكان الدليلان مما يقبلان التناسخ نظر في التاريخ، فيكون المتأخر منهما ناسخاً للمتقدم قال الإمام الشافعي - رحمه الله -: « فإذا لم يحتمل الحديثان إلا الاختلاف؛ كما اختلفت القبلة نحو بيت المقدس والبيت الحرام، كان أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً»[3].

ثالثاً: فإن تعذر العلم بالتاريخ فيعمد إلى الترجيح، ووجوه الترجيح كثيرة، منها ما يعود إلى السند، ومنها ما يعود إلى المتن، ومنها ما يعود إلى أمر خارج عنهما[4].

وهذا مسلك صعب كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: « إن تعارض دلالات الأقوال، وترجيح بعضها على بعض بحر خضم»[5].

ولا يكمل لذلك إلا الجامعون بين الحديث والفقه والأصول كما قال الحافظ السخاوي - رحمه الله -: « وهو من أهم الأنواع مضطر إليه جميع الطوائف من

---

(١) انظر: مقدمة ابن الصلاح:١٣٤، والمستصفى للغزالي:٣/١٣٩، وإرشاد الفحول:٢/٢٦٠،ودراسات في التعارض والترجيح:٣٦٥وما بعدها، وضوابط الترجيح:٢٠٩وما بعدها.

(٢) الرسالة للشافعي:٣٤٢.

(٣) اختلاف الحديث للشافعي، تحقيق: عامر أحمد حيدر:١٠٩، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت،الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

(٤) انظر: تدريب الراوي:٢/١٩٨، وإرشاد الفحول للشوكاني: ٢/٢٦٣، ودراسات في التعارض والترجيح:٤٥٢وما بعدها، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد:٣٢١-٣٢٥، وضوابط الترجيح:٢٤١-٣٤٠.

(٥) رفع الملام عن الأئمة الأعلام، لابن تيمية:٣١، طبع ونشر: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض،١٤٠٣هـ.

العلماء، وإنما يكمل به من كان إماماً جامعاً لصناعتي الحديث والفقه غائصاً على المعاني الدقيقة»[1].

رابعاً: فإن تعذر الترجيح فمن العلماء من قال: يتوقف المجتهد إلى أن يتبين وجه الترجيح. وهذا ما عليه الأكثر، ومن العلماء من قال بتساقط الدليلين وطلب دليل ثالث، وأما القول بتخير المجتهد بين دليلين فهذا في الحقيقة ترجيح بغير مرجح[2].

وقد خالف بعض الحنفية في الترتيب السابق بأن قدم النسخ على الجمع[3]، والتحقيق تقديم الجمع على النسخ -ما لم يرد دليل صريح على النسخ-؛ لأن فيه إعمالاً للدليلين وهو أولى من إهمال أحدهما، كما أن تقديم النسخ فيه إخراج نص شرعي من العمل به مع إمكان العمل به، وهذا لا يجوز[4].

موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي من تعارض النصوص الشرعية:

باستقراء كتابات أصحاب هذا الاتجاه نجد أن كثيراً منهم لم يلتزموا في الجملة بالمنهج الذي قرره المحدثون، والفقهاء، والأصوليون في هذه المسألة.

وقد تجلى ذلك في جانبين: أولهما: الخلل في مسلك الجمع بين النصوص، وثانيهما: رد الحديث بدعوى مخالفته للقرآن، وهذا ما سيتبين فيما يلي:

أولاً- الخلل في مسلك الجمع بين النصوص:

لا شك أن الجمع بين النصوص الشرعية قرآناً وسنة مسلك صحيح عند وجود تعارض في الظاهر؛ لأن إعمال الدليلين خير من إعمال أحدهما وإسقاط الآخر، لكن ذلك يجب أن يكون ضمن منهج سليم منضبط بضوابط موضوعية، ودون تعسف.

وقد قرر عدد من أصحاب هذا الاتجاه ضرورة هذا المسلك، ومارسوه فعلاً في مواضع مختلفة، ومع ذلك فقد وقع -عند بعضهم- إخلال بتطبيق هذا المسلك

---

(١) فتح المغيث شرح ألفية الحديث، للسخاوي: ٣/٨١، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

(٢) ينظر تفصيل الأقوال في ذلك في: دراسات في التعارض والترجيح: ٢٨٨، وضوابط الترجيح: ٢١٠.

(٣) انظر: أصول السرخسي: ٢/١٣-٢٦، دار الكتاب العلمية، بيروت،، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ.

(٤) انظر: الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة، لأبي الحسنات اللكنوي الهندي، تعليق: عبد الفتاح أبوغدة: ١٨٣، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٣٨٤هـ.

نتيجة لرد النصوص التي هي محل الإشكال إلى مقررات مسبقة لديهم؛ مما يؤدي إلى الخروج بأحكام فيها مخالفة واضحة للقواعد والأصول الشرعية.

قال د. القرضاوي: «الأصل في النصوص الشرعية الثابتة: ألا تتعارض؛ لأن الحق لا يعارض الحق، فإذا افترض وجود تعارض، فإنما هو في ظاهر الأمر، لا في الحقيقة والواقع، وكان علينا أن نزيل هذا التعارض المدعى.

وإذا أمكن إزالة التعارض بالجمع والتوفيق بين النصين بدون تمحل واعتساف بحيث يعمل بكل منهما، فهو أولى من اللجوء إلى الترجيح بينهما؛ لأن الترجيح يعني إهمال أحد النصين، وتقديم الآخر عليه»[(١)].

وهذا تقرير سليم منه، ولكن عند التطبيق يحصل الخلل، فنجده مثلاً يسعى إلى الجمع بين عدد من الآيات، ولكنه جمع يعارض نصوصاً أخرى، فتحت عنوان «نصوص فهمت على غير وجهها» ذكر عدداً من الآيات التي تنهى عن موالاة اليهود والنصارى، وذكر خطأ فهم هذه الآيات على أنها تدعو إلى الجفوة والقطيعة لغير المسلمين وإن كانوا من أهل دار الإسلام والموالين للمسلمين المخلصين لجماعتهم، وأن الموادة التي نهت عنها الآيات ليست موادة أي مخالف في الدين، ولو كان سلماً للمسلمين وذمة لهم، إنما هي موادة من آذى المسلمين وحاد الله ورسوله، واستدل لذلك بقوله تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ۖ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، ومحادة الله ورسوله ليس مجرد الكفر بهما بل محاربة دعوتهما، والوقوف في وجهها.

أما قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا۟ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ يُخْرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ ۙ أَن تُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ رَبِّكُمْ إِن كُنتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَٰدًا فِى سَبِيلِى وَٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِى ۚ تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَأَنَا۠ أَعْلَمُ بِمَآ أَخْفَيْتُمْ وَمَآ أَعْلَنتُمْ ۚ وَمَن يَفْعَلْهُ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ

---

(١) كيف نتعامل مع السنة النبوية، القرضاوي: ١٣٣.



﴿ٱلسَّبِيلِ﴾ [الممتحنة:١]، فالآية -عنده- تعلل تحريم الموالاة بأمرين مجتمعين: كفرهم بالإسلام، وإخراجهم للرسول والمؤمنين من ديارهم بغير حق.

وفي قوله تعالى: - ﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة:٨]، قسم المخالفين إلى فريقين: فريق كان سلما للمسلمين لم يقاتلوهم في الدين ولم يخرجوهم من ديارهم، فهؤلاء لهم حق البر والإقساط، وفريق اتخذ موقف العداوة والمحادة للمسلمين بالقتال أو الإخراج من الديار والمظاهرة والمعاونة على ذلك، فهؤلاء تحرم موالاتهم مثل مشركي مكة الذين ذاق المسلمون على أيديهم الويلات، ومفهوم هذا النص أن الفريق الآخر لا تحرم موالاته[1].

ومن ذلك اعتراض د.جمال الدين عطية[2] على ما أورده الإمام الشوكاني -رحمه الله- عند شرحه لحديث: ((**لا تَبْدَءُوا اليهود والنصارى بالسلام، واضطروهم إلى أضيق الطرق**))[3] من أن المقصود به: تحريم ابتداء اليهود والنصارى بالسلام وأنه لا يجوز للمسلم أن يترك للذمي صدر الطريق، وذلك نوع من إنزال الصغار بهم والإذلال لهم[4].

وعلل الدكتور اعتراضه هذا بأن الفهم الذي قرره الشوكاني -رحمه الله- للحديث يتعارض -عنده- تعارضا بينا مع النصوص الشرعية القطعية التي تفرض على المسلمين عدم إيذاء أهل الكتاب بل والبر في معاملتهم، وانتهى بعد

---

(١) غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، يوسف القرضاوي: ٧٢ – ٧٥، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤١٣هـ، وانظر: نحو فقه جديد للأقليات، جمال الدين عطية: ٨٢ – ٨٤، دار السلام، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

(٢) جمال الدين عطية محمد، ولد عام ١٩٢٨م، حصل على الدكتوراه في القانون من كلية الحقوق، جامعة جنيف، عام ١٩٥٩م، عمل رئيسا لتحرير مجلة «المسلم المعاصر»، كما عمل أمينا عاما للموسوعة الفقهية بوزارة الأوقاف بالكويت، وأشرف على المعهد العالمي للفكر الإسلامي لمدة ٤ سنوات منذ ١٤٠٨– ١٤١٢هـ، من مؤلفاته: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، والتنظير الفقهي، انظر: غلاف كتابه نحو فقه جديد للأقليات.

(٣) رواه مسلم، كتاب السلام، باب النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام وكيف يرد عليهم، ح(٢١٦٧).

(٤) انظر: نيل الأوطار، الشوكاني: ٨/٢٢٥، دار التراث، القاهرة.




ذلك إلى الأخذ بالجمع الذي قرره الأستاذ فهمي هويدي من أن ما جاء في الحديث إجراء استثنائي في ظروف استثنائية، وليس مقرراً لقاعدة عامة[1].

---

(١) انظر: مواطنون لا ذميون، فهمي هويدي: ١٧٧ – ١٨٨، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ، ونحو فقه جديد للأقليات، د.جمال الدين عطية: ٦٣ – ٦٤.
أقول تعليقا : العكس هو الصحيح؛ فالحديث خرج مخرج العموم كما ذكر ابن القيم وغيره، ويستثنى منه ما لو أراد المسلم تأليف قلب الكافر، أو اتقاء شره، ونحو ذلك؛ ومن ثم فلا حاجة للقول بالتعارض، إذ ليس في ترك ابتدائهم بالسلام ولا في اضطرارهم لأضيق الطريق أي إيذا لهم؛ ووجه ذلك فيما يتعلق بالبدء بالسلام ما ذكره ابن القيم – رحمه الله- من أن « السلام اسم الله ووصفه ، والتلفظ به ذكر له، كما في السنن « أن رجلا سلم على النبي صلى الله عليه وسلم فلم يرد عليه حتى تيمم ورد عليه وقال : إني كرهت أن أذكر اسم الله إلا على طهارة » ، فكان من حق هذه التحية أن تصان عن بذلها لغير المسلمين وأن لا يحيا بها أعداء القدوس السلام ، ولهذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا كتب إلى ملوك الكفار يكتب: سلام على من اتبع الهدى. ولم يكتب لكافر سلام عليكم أصلا ، ولهذا « قال في أهل الكتاب : لا تبدءوهم بالسلام » . أحكام أهل الذمة :١/٢٢٤، وانظر: زاد المعاد: ٢/٣٨٨.
ويؤيد ذلك فهم الفقهاء فقد « ذهب الحنفية إلى أن السلام على أهل الذمة مكروه لما فيه من تعظيمهم ، ولا بأس أن يسلم على الذمي إن كانت له عنده حاجة ؛ لأن السلام حينئذ لأجل الحاجة لا لتعظيمه ، ويجوز أن يقول : السلام على من اتبع الهدى. وذهب المالكية أيضا إلى أن ابتداء اليهود والنصارى وسائر فرق الضلال بالسلام مكروه ؛ لأن السلام تحية والكافر ليس من أهلها.
ويحرم عند الشافعية بداءة الذمي بالسلام ، وله أن يحييه بغير السلام بأن يقول : هداك الله ، أو : أنعم الله صباحك ، إن كانت له عنده حاجة ، وإلا فلا يبتدئه بشيء من الإكرام أصلا ؛ لأن ذلك بسط له وإيناس وإظهار ود. وقد قال الله تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ (المجادلة:٢٢).
وقال النووي في الأذكار : اختلف أصحابنا في أهل الذمة ، فقطع الأكثرون بأنه لا يجوز ابتداؤهم بالسلام ، وقال آخرون : ليس هو بحرام بل هو مكروه .حكى الماوردي وجها لبعض أصحابنا ؛ أنه يجوز ابتداؤه بالسلام ، ولكن يقتصر المسلم على قوله : السلام عليك ، ولا يذكره بلفظ الجمع ، إلا أن النووي وصف هذا الوجه بأنه شاذ
وبداءة أهل الذمة بالسلام لا تجوز أيضا عند الحنابلة ، كما لا يجوز أن نحييهم بتحية أخرى غير السلام . قال أبو داود : قلت لأبي عبد الله : تكره أن يقول الرجل للذمي كيف أصبحت ؟ أو : كيف حالك ؟ أو : كيف أنت ؟ أو نحو هذا ؟ قال : نعم ، هذا عندي أكثر من السلام .
وذكر الحنفية أنه لو قال للذمي : أطال الله بقاءك ، جاز ، إن نوى أنه يطيله ليسلم أوليؤدي الجزية لأنه دعاء بالإسلام ، وإلا فلا يجوز.
ودليل كراهة البداءة بالسلام قول رسول الله ﷺ : ((لا تبدءوا اليهود ولا النصارى بالسلام ، فإذا لقيتم أحدهم في طريق فاضطروه إلى أضيقه)).
والاستقالة أن يقول له : رد سلامي الذي سلمته عليك ؛ لأني لو علمت أنك كافر ما سلمت عليك . ويستحب له عند الشافعية والحنابلة إن سلم على من يظنه مسلما فبان ذميا أن يستقيله بأن يقول له : رد سلامي الذي سلمته عليك ؛ لما روي عن ابن عمر (أنه مر على رجل فسلم عليه فقيل

ويذهب د.محمد سليم العوا إلى أبعد من ذلك فيقول: « وغير المسلم الذي لا يحارب المسلمين ولا ينحاز إلى محاربتهم ولا يسلك مسلك السفهاء فيهزأ من دينهم ويتخذه لعبا، مودته مندوب إليها بنص آيتي الممتحنة... وقد تكون هذه المودة واجبة شرعا وتكون الصلة الطبيعية المستمرة المتكررة مظاهرها بينه وبين المسلم فريضة دينية على المسلم» (1).

ويخرج د.محمد عمارة من تتبعه لجميع آيات القرآن التي جاءت في الإذن بالقتال والأمر به وإيجابه والحض والتحريض عليه- بمعيار عام وحاكم لقتال الآخرين في القرآن والإسلام، وهو أن الأصل في العلاقة مع الآخرين والمخالفين هو السلم والمودة والبر والقسط والعدل، أما القتال فإنه طارئ استثنائي يفرضه

: إنه كافر ، فقال : رد علي ما سلمت عليك ، فرد عليه ، فقال أكثر الله مالك وولدك ، ثم التفت إلى أصحابه فقال : أكثر للجزية) . وقال المالكية : لا يستقيله.
وإذا كتب إلى الذمي كتابا اقتصر على قوله فيه : السلام على من اتبع الهدى ، اقتداء برسول الله - صلى الله عليه وسلم - في اقتصاره على ذلك حين كتب إلى هرقل ملك الروم . وإذا مر واحد على جماعة فيهم مسلمون - ولو واحدا - وكفار ، فالسنة أن يسلم عليهم ويقصد المسلمين أو المسلم . لما روى أسامة بن زيد رضي الله عنهما . أن النبي صلى الله عليه وسلم مر على مجلس فيه أخلاط من المسلمين والمشركين عبدة الأوثان واليهود فسلم عليهم النبي صلى الله عليه وسلم» الموسوعة الفقهية:١٧١/٢٥ ، وانظر أيضا: شرح النووي على صحيح مسلم: ١٤٤/١٤.
أما اضطرارهم إلى أضيق الطريق فهو كما قال القرطبي وغيره: « معناه لا تتنحوا لهم عن الطريق الضيق إكراما لهم واحتراما وعلى هذا فتكون هذه الجملة مناسبة للجملة الأولى في المعنى وليس المعنى إذا لقيتموهم في طريق واسع فألجئوهم إلى حرفه حتى يضيق عليهم لأن ذلك أذى لهم وقد نهينا عن أذاهم بغير سبب » فتح الباري: ٤٠/١١ ، وانظر أيضا: إكمال المعلم شرح صحيح مسلم - للقاضي عياض:٢٥/٧.
وراجع ما قرره الشيخ محمد العثيمين في هذه المسألة فإنه مهم: فتاوى الشيخ محمد العثمين:٣٨/٣.
« وجملة القول في ذلك : أن ما كان من باب البر والمعروف ومقابلة الإحسان بالإحسان قمنا به نحوهم لتأليف قلوبهم ، ولتكن يد المسلمين هي العليا ، وما كان من باب إشعار النفس بالعزة والكرامة ورفعة الشأن فلا نعاملهم؛ كبدئهم بالسلام تحية لهم ، وتمكينهم من صدر الطريق تكريما لهم ؛ لأنهم ليسوا أهلا لذلك لكفرهم ، وإذا خيف منهم التلبيس في الحديث أجيبوا بمجمل من القول دون غلظة وفحش ، مثل : رد السلام عليهم بكلمة : (وعليكم) وبهذا يجمع بين الأحاديث » فتاوى اللجنة الدائمة: ١٣٧/٢٤.

(1) مقالة العلاقة بين المسلمين وأهل الكتاب، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٨٥: ٣٣.

عـدوان الآخرين على المسلمين بإكراههم وفتنتهـم في دينهم والحيلولة بينهم وبين حريـة الدعوة إلى الإسلام، أو إخراجهم من الأوطان والديار بالتهجير والاقتلاع أو بالاستعمار والاحتلال[1].

وعندمـا جاء الأستاذ فهمي هويدي إلى قولـه تعالـى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ ۖ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقـرة:١٩٣] قرر أن الدعوة للقتال ليس هدفها فقـط رد العدوان، وإنما هدفها الأهم هو: ألا يوجد شيء من الفتنة في الديـن ولم يقل: وقاتلوهم حتى يسلموا[2]، وإذا انتهى المشركون عما كانوا عليه من الفتنة والقتال فلا عدوان بعد ذلك إلا على من كان منهم ظالما؛ فلا يحاربون عامة؛ وإنما يؤخذ المجرم بجريمته.

وأمـا ما اشتهـر عن المفسرين تسميتهـا بآية السيف وهي قولـه تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً ۚ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [التوبـة:٣٦] فقـد رد الاستدلال بها علـى جهاد الطلب من وجهـين: أحدهما سياق الآيـة بأنـه يفهم منه أن الأمر بالقتال في الشهر الحـرام، وأن المعني به هو مشركي قريش من عبدة الأصنام، والوجه الثاني: أن الأمر بالقتال يحتمل أن يكون من باب التحريض، أي كما يجتمعون لحربكم إذا حاربوكم فاجتمعوا أنتم، ويحتمل أنه إذن للمؤمنين بقتال المشركين في الأشهر الحرم إذا كانت البداءة منهم.

وأما قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبـة:٢٩] فيحمـل المراد بالآية على فريق مـن أهل الكتاب وليس

---

(١) الإسلام والآخر، محمد عمارة: ٥٥-٧٥، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

(٢) المشكلـة هنا في مفهـوم الفتنة، قـال ابن كثير في تفسـيره: «أمر تعالى بقتـال الكفَّار: ﴿حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ أي: شـرك. قاله ابن عباس، وأبو العالية، ومجاهـد، والحسن، وقتادة، والربيع، ومقاتـل بن حيان، والسُّدي، وزيد بن أسلم. ﴿وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾ أي: يكونَ دينُ الله هو الظاهر العـالي على سائر الأديان»، وراجع بقية مـا قاله في هذه الآية فإنه مهم. تفسير القرآن العظيم: ١/٥٢٥.



كلهم، والذين لهم مواصفات حددتها اللاءات الأربعة في الآية، وقد أمر الله تعالى بقتال الذين لا يقيمون هذه الأمور الأربعة عندما يقوم السبب الشرعي لقتالهم، أي عندما يمارسون في حق المسلمين عدواناً وظلماً، وقد استعرض أيضاً أربعة أحاديث سلك فيها المسلك السابق، ومن هذه الأحاديث قوله ﷺ: ((**أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله**))[1]، إذ يقول: « وحقيقة الأمر أن المعني بالناس هنا ليس كل البشر، وإنما هم جماعة من البشر... وثمة اتفاق بين جميع المسلمين على أن المراد بالناس في الحديث هم مشركو جزيرة العرب بوجه خاص؛ لأن غيرهم من أهل الكتاب ومشركي غير العرب حكمهم يخالف ما جاء في الحديث؛ ذلك أنهم يقاتلون عندما يتوفر السبب الشرعي لذلك؛ حتى يسلموا أو يدفعوا الجزية »[2].

ونلحظ هنا إقراره بأن السبب الشرعي هو أن يسلموا أو يدفعوا الجزية، مع أنه نفى سابقاً أن يكون هذا مقصدا للقتال، والذي أوقعه في هذا التناقض -في نظري- هو تكلفه في الجمع بين النصوص.

ومن الأمثلة كذلك ما وقع من بعض أصحاب هذا الاتجاه من خلل في الجمع بين بعض النصوص المتعلقة بأحكام المرأة مثل الجمع بين قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ [الحجرات:١٣] وغيرها من الآيات والأحاديث التي تقرر -في نظره- المساواة بين الرجل والمرأة، وبين حديث ((**ما رأيت من ناقصات عقل ودين...**))[3] إذ يقرر د.العوا أن الحديث لا يلغي مبدأ المساواة؛ فالمراد بنقصان الدين نقصان العمل

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة وأتوا الزكاة فخلوا سبيلهم، ح(٢٥)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله، ح(٢٢).

(٢) مواطنون لا ذميون، فهمي هويدي: ٢٦١، وانظر كذلك، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، الغزالي: ١١٠.

(٣) رواه البخاري، في صحيحه، كتاب الحيض، باب ترك الحائض الصوم، ح (٣٠٤)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان، ح (٧٩).

الـذي تتعبد به المرأة في المـدة التي منعها الشارع فيها من التعبد، وهذا أمر لا دخل للمرأة فيه ولا تلام عليه، ولا يرتب نقصاً في الأجر؛ لما ثبت عن رسول الله ﷺ من أنه ((**إذا مرض العبد أو سافر كتب له مثل ما كان يعمل مقيماً صحيحا**))[1] .

والمراد عنده بنقصان العقل جعل شهادة المرأتين مقام شهادة الرجل الواحد، وهذه في نظره مزية تفردت بها المرأة الشاهدة عن الرجل، إذ عندما يتبين للقاضي عدم ضبط الشاهد لشهادته أو نسيانه يرد شهادته، بينما يغتفر ذلك للمرأة الشاهدة[2] .

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب يكتب للمسافر مثل ما كان يعمل في الإقامة، ح(٢٨٣٤).
قال الإمام النووي -رحمه الله-: « وأما وصفه ﷺ النساء بنقصان الدين لتركهن الصلاة والصوم في زمن الحيض فقد يستشكل معناه وليس بمشكل، بل هو ظاهر فإن الدين والإيمان والإسلام مشتركة في معنى واحد كما قدمناه في مواضع، وقد قدمنا أيضا في مواضع أن الطاعات تسمى إيمانا ودينا، وإذا ثبت هذا علمنا أن من كثرت عبادته زاد إيمانه ودينه، ومن نقصت عبادته نقص دينه. ثم نقص الدين قد يكون على وجه يأثم به كمن ترك الصلاة أو الصوم أو غيرهما من العبادات الواجبة عليه بلا عذر، وقد يكون على وجه لا إثم فيه كمن ترك الجمعة أو الغزو أو غير ذلك مما لا يجب عليه بلا عذر، وقد يكون على وجه هو مكلف به كترك الحائض الصلاة والصوم. فإن قيل: فإن كانت معذورة فهل تثاب على الصلاة في زمن الحيض وإن كانت لا تقضيها كما يثاب المريض المسافر ويكتب له في مرضه وسفره مثل نوافل الصلوات التي كان يفعلها في صحته وحضره؟ فالجواب أن ظاهر هذا الحديث أنها لا تثاب. والفرق أن المريض والمسافر كان يفعلها بنية الدوام عليها مع أهليته لها. والحائض ليست كذلك بل نيتها ترك الصلاة في زمن الحيض، بل يحرم عليها نية الصلاة في زمن الحيض. فنظيرها مسافر أو مريض كان يصلي النافلة في وقت ويترك في وقت غير ناو الدوام عليها فهذا لا يكتب له في سفره ومرضه في الزمن الذي لم يكن ينتفل فيه ». شرح النووي على صحيح مسلم:٢/٦٦، وانظر: شرح السنة، للبغوي: ١/٣٧، والتمهيد لابن عبد البر:٣/٣٢٦.

(٢) الفقه الإسلامي في طريق التجديد، محمد سليم العوا: ٣٥٠، سفير الدولية للنشر، القاهرة، ط٣، ١٤٢٧هـ. قلت: قال الإمام النووي -رحمه الله-: « قوله ﷺ: (أما نقصان العقل فشهادة امرأتين تعدل شهادة رجل) تنبيه منه ﷺ على ما وراءه وهو ما نبه الله تعالى عليه في كتابه بقوله تعالى: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ أي أنهن قليلات الضبط » شرح النووي على صحيح مسلم:٢/٦٦.

وعلى جميع الأحوال فما ورد في الحديث ليس ذما للنساء وإنما هو بيان لحال وواقع المرأة، ومن ثم كان يكفي أن يقال الأصل هو المساواة بين الرجل والمرأة إلا ما ورد فيه الاستثناء من الشرع وهو قليل، وورد مراعاة لظروف وطبيعة كل من الرجل والمرأة، وهذا إنما هو بالنظر إلى الجنس، أما الأفراد فالتفاضل بينهم إنما هو بالتقوى رجالا ونساء، قال تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (سورة الحجرات:١٣).

وهنا نسأل هؤلاء ومن وافقهم: من سلفكم في هذا الجمع الذي سلكتموه؟ فهذه النصوص قد قرأها سلف هذه الأمة بدءاً من صحابة رسول الله ﷺ فهل فهموا منها ما فهمتوه؟ أم أنهم من الذين فهموا هذه النصوص على غير وجهها؟ وهل أسيء فهم هذه النصوص طوال هذه العصور حتى أتيتم لتصححوا للأمة هذه الخطأ الكبير، مع العلم أنه لا يصح أن يقال هنا إن المقصود تغير الواقع وتبدل الظروف مما يستدعي تبدل الحكم، فحديث هؤلاء إنما هو حديث عن النصوص وكيفية الجمع بينها.

وبالنظر فيما تقدم يتضح أن سبب الخلل في الجمع بين النصوص يرجع إلى أمرين:

أولهما: محاكمة النصوص إلى مقررات مسبقة لديهم، فمثلاً تحاكم نصوص البراءة من الكفار والمشركين إلى مسلمة مسبقة عندهم وهي أن البر والإحسان إلى الكفار غير المعتدين يستلزم عدم البراءة منهم.

كما تحاكم نصوص الجهاد إلى مسلمة مسبقة لديهم وهي أن الجهاد في الإسلام هو جهاد دفاع فقط.

والأمر الثاني: عدم النظر في النصوص نظرة كلية شاملة، تأتلف بها ولا تختلف، وتتسق مع بعضها ولا تتعارض؛ لأنها خرجت من مشكاة واحدة كما تقدم تقريره.

إذن هناك جمع بين النصوص لكنه جمع ناقص ليس فيه استقراء للنصوص في المسألة المراد بحثها ومن ثم ستكون النتيجة خاطئة بل وتتعارض مع نصوص أخرى؛ وعليه فالجمع الذي خرج به هؤلاء لا يقبل؛ لأن الجمع بين النصوص الشرعية لا يقبل مالم يشهد به نص شرعي شهادة ظاهرة أو خفية، أو ضابط شرعي ثبت بدليل شرعي، ولأجل ذلك صرح العلماء أنه لا يكمل للقيام بالجمع إلا الجامعون بين صناعتي الحديث والفقه[1].

(١) انظر: الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة، لأبي الحسنات اللكنوي الهندي، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة: ٢٢٠، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ، وانظر: تدريب الراوي: ١٩٦/٢.

ثانياً- رد الحديث بدعوى مخالفته للقرآن:

إن المتتبع لكتابات أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر يجد أن كثيراً منهم يردون عدداً من الأحاديث النبوية الصحيحة على اختلاف بينهم في قلة أو كثرة هذه الأحاديث، بزعم أنها تتعارض مع القرآن، وقد اشترط عدد منهم لصحة الحديث أن لا يعارض دلالات القرآن الظاهرة منها والخفية، وأن لا يعارض مبادئه العامة، ولا روح توجيهاته.

قال الشيخ الغزالي – رحمه الله– : « إن أي حديث يخالف روح القرآن، أو نصه، فهو باطل من تلقاء نفسه »[(١)]، وقال أيضاً: « إن الحكم الديني لا يؤخذ من حديث واحد مفصول عن غيره، وإنما يضم الحديث إلى الحديث، ثم تقارن الأحاديث المجموعة بما دل عليه القرآن؛ فإن القرآن هو الإطار الذي تعمل الأحاديث في نطاقه لا تعدوه »[(٢)].

ولذلك رد الأحاديث التي تقضي بأن دية المرأة على النصف من دية الرجل، وحجته أن ذلك مخالف لظاهر القرآن[(٣)]، كما رد حديث: ((إن أبي وأباك في النار))[(٤)]؛ وحجته مخالفته قوله تعالى:﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء:١٥][(٥)].

ويحذر الشيخ القرضاوي من التوسع في دعوى معارضة الحديث للقرآن دون أن يكون لذلك أساس صحيح[(٦)]، ولذلك نجده يؤثر في بعض الأحاديث التي يستشكل

(١) هذا ديننا، محمد الغزالي: ٢١٠، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٤٢١هـ.

(٢) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث: ١١٨.

(٣) المصدر السابق: ١٩.

(٤) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان أن من مات على الكفر فهو في النار ولا تناله شفاعة ولا تنفعه قرابة المقربين، ح (٣٤٧)، قال الإمام النووي –رحمه الله– في شرحه لصحيح مسلم:٣/٧٩: « فيه أن من مات على الكفر فهو من أهل النار ولا تنفعه قرابة المقربين. وفيه أن من مات في الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الأوثان فهو من أهل النار. وليس هذا مؤاخذه قبل بلوغ الدعوة، فإن هؤلاء كانت قد بلغتهم دعوة إبراهيم وغيره من الأنبياء صلوات الله تعالى وسلامه عليهم ».

(٥) انظر: دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين:٢٥.

(٦) انظر: كيف نتعامل مع السنة النبوية:١١٩.





معارضتها للقرآن التوقف فيها دون ردها بإطلاق، خشية أن يكون لها معنى لم يظهر له بعد، ومثل لذلك بحديث: ((الوائدة والموءودة في النار))[1]، وحديث ((إن أبي وأباك في النار))، حيث توقف في رد الحديثين لمعارضتهما القرآن، وإن كان قد مال إلى رد الحديث الثاني إذ قال: « ما ذنب عبد الله بن عبد المطلب حتى يكون في النار، وهو من أهل الفترة؟ والصحيح أنهم ناجون.... ومن ناحية أخرى: ما ذنب أبي الرجل السائل؟ والظاهر أن أباه مات قبل الإسلام؛ لهذا توقفت في الحديث حتى يظهر لي شيء يشفي الصدر، أما شيخنا الغزالي فقد رفض الحديث صراحة لأنه ينافي قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء:١٥].... ولكني أوثر في الأحاديث الصحاح التوقف فيها دون ردها بإطلاق »[2].

وإن هذا الموقف مما يحمد للشيخ في الجملة لولا أنه رد أحاديث لمخالفتها

---

(١) والحديث بقصته كاملاً أخرجه الإمام أحمد في مسنده٣/٤٧٨، عن سلمة بن يزيد الجعفي - رضي الله عنه - قال: « انطلقتُ أنا وأخي إلى رسول الله ﷺ. قلنا: « يا رسول الله. إن أُمَّنا مُلَيكَةَ كانت تَصِلُ الرَّحِمَ، وتَقري الضَّيفَ، وتفعلُ وتفعل، هلَكَتْ في الجاهلية. فهل ذلك نافعُها شيئاً؟ » . قال: ((لا)). قلنا: « فإنها كانت وَأَدَتْ أختاً لنا في الجاهلية، فهل ذلك نافعُها شيئاً؟ » . قال: ((الوائِدَةُ والموْءُودَةُ في النار، إلا أن تُدرِكَ الوائِدَةُ الإسلام، فيعفو الله عنها))، والحديث أخرجه كذلك أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب فى ذراري المشركين، ح(٤٧١٩)، وقال الهيثمي: « رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح » مجمع الزوائد ومنبع الفوائد:١/١١٩، دار الفكر، بيروت،١٤١٢هـ، وصحّحه الألباني في صحيح أبي داود، قال ابن عبد البر: « وهو حديث صحيح من جهة الإسناد إلا أنه محتمل أن يكون خرج على جواب السائل في عين مقصودة فكانت الإشارة إليها والله أعلم وهذا أولى ما حمل عليه هذا الحديث لمعارضة الآثار له وعلى هذا يصح معناه » ، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق : مصطفى بن أحمد العلوي ،محمد عبد الكبير البكري:١٨/١١٩ وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب،١٣٨٧هـ، وحمله ابن القيم على علم النبي بأن مآلها في النار، وقال: « وهذا المعنى حق لا يعارض نص القرآن؛ فإنه لم يخبر أن الموؤودة في النار بلا ذنب فهذا لا يفعله الله قطعا وإنما يدخلها النار بحجته التي يقيمها يوم القيامة إذا ركب في الأطفال العقل وامتحنهم وأخرجت المحنة منهم ما يستحقون به النار)) . وقال أيضاً: « وأحسن من هذين الجوابين أن يقال هي في النار ما لم يوجد سبب يمنع دخولها النار، ففرق بين كون الوأد مانعا من دخول النار وكونه غير مانع، فالنبي أخبر أن الموؤودة في النار، أي كونها موؤودة غير مانع لها من دخول النار بسبب يقتضي الدخول)) . أحكام أهل الذمة، ابن القيم :٢/١١٠٠-١١٣٥ ، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى،١٤١٨هـ، وانظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم:٢/٣٨٦، مكتبة الخانجي، القاهرة، والعواصم والقواصم، ابن الوزير:٧/٢٤٧، مؤسسة الرسالة، بيروت،١٤١٢هـ.

(٢) كيف نتعامل مع السنة النبوية:١١٩.

فيما يرى للقرآن، كحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ قال: ((**عقل الكافر نصف دية المسلم**)) [1]، وفي لفظ: ((**قضى أن عقل أهل الكتابين نصف عقل المسلمين، وهم اليهود والنصارى**)) [2]، بينما – في نظره- القرآن لم يفرق بين المسلم وغيره في الدية[3].

وينادي طه جابر العلواني « بالاعتراف بحاكمية الكتاب الكريم وأسبقيته، وأنه قاض على ما سواه بما في ذلك الأحاديث والآثار، فإذا وضع الكتاب الكريم قاعدة عامة – مثل مبدأ (البر والقسط) في علاقة المسلمين بغيرهم – ووردت أحاديث وآثار يتناقض ظاهرها مع هذا المبدأ: كالمزاحمة في الطريق، أو عدم رد التحية بمثلها وأحسن منها، تعين الأخذ بما في الكتاب، وتؤول الأحاديث والآثار إن أمكن تأولها، أو ردها إن لم يكن ذلك » [4].

مستندهم في هذا المسلك:

استند أصحاب هذا الاتجاه في ردهم للحديث إذا عارض القرآن إلى عدد من الأدلة منها:

---

(١) رواه النسائي في سننه، كتاب القسامة، باب كم دية الكافر، ح(٤٨٠٧)، والترمذي في سننه، كتاب الديات عن رسول الله صلى الله عليه و سلم، باب ما جاء في دية الكفار، ح(١٤١٣)، وقال: حديث حسن. وحسنه الألباني في صحيح سنن الترمذي.

(٢) رواه الإمام أحمد في المسند:٢/١٨٣، والنسائي في سننه، كتاب القسامة، باب كم دية الكافر، ح(٤٨٠٦)، وابن ماجه في سننه، كتاب الديات، ح (٢٦٤٤). وقد قال الطحاوي –وهو من الحنفية القائلين بتساوي الدية- معلقا القول في المسألة على ثبوت الحديث: « فإن كان هذا الحديث ثابتا فإن رسول الله ﷺ هو المبين عن الله تعالى الدية التي ذكرها في ذي الميثاق ما هي؟ وإن كان بخلاف ذلك أي لم يثبت كان ظاهر القرآن يدل على تساوي المسلمين وذوي العهود في الديات، ومن القائلين بالتساوي في ذلك أبو حنيفة وأصحابه« : مشكل الآثار، الطحاوي:١٠/٢٤٠، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، وجاء في تحفة الأحوذي أن الحنفية استدلوا بعموم الآية « وقالوا إطلاق الدية يفيد أنها الدية المعهودة وهي دية المسلم. ويجاب عنه: أولا: بمنع كون المعهود ها هنا هو دية المسلم لم لا يجوز أن يكون المراد بالدية المتعارفة بين المسلمين لأهل الذمة المعاهدين؟ وثانيا: بأن هذا الإطلاق مقيد بحديث الباب، وقد استدلوا بأحاديث كلها ضعيفة لا تصلح للاحتجاج، ذكرها الشوكاني في النيل وبين عللها، ثم قال: ومع هذه العلل فهذه الأحاديث معارضة بحديث الباب وهو أرجح منها من جهة صحته وكونه قولا وهذه فعلا والقول أرجح من الفعل. انتهى» ، تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، المباركفوري: ٤/٥٩٩، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٣) انظر: كيف نتعامل مع السنة النبوية:٧٤-٧٥.

(٤) مقالة مدخل إلى فقه الأقليات، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ١٩، ١٩٩٩م: ١٦.



١- القول بأن القرآن أعلى منزلة من السنة؛ ومن ثم فإن القول بأن السنة تنسخ أو تخصص أو تقيد ما جاء في القرآن لا يقبل.

قال الغزالي : « ومن زعم أن السنة تقضي على الكتاب ، أو تنسخ أحكامه فهو مغرور»(١) .

وقال د.طه العلواني: « لم يرتب بعض فقهائنا الأقدمين مصادر التشريع الترتيب الصحيح الذي يعين على حسن الاستنباط، والذي يقضي باعتبار القرآن الكريم أصل الأصول، ومنبع التشريع، والمصدر التأسيسي المهيمن على ما سواه، والمقدم عليه عند التعارض، واعتبار السنة النبوية مصدر بيانياً ملزماً يكمل القرآن ويفصله ويتبعه» (٢) .

٢- القول بأن السنة لم تلق من العناية ما لقي القرآن؛ ومن ثم فلا نستطيع الجزم بأن كل ما قاله الرسول ﷺ وصل إلينا كاملا لم يضع منه شيء بخلاف القرآن.

قال الغزالي: « على أن توجيهات القرآن الصريحة، أو إيماءاته الخفية، يجب أن تكون سياجاً لا يخترق، ويجب أن ترجح بكل توجيه آخر مهما صحت روايته، وذلك حق القرآن وحده؛ فإن الله أضفى عليه من الحفظ والخلود ما لم ينله غيره.

إننا نستطيع الجزم بأن آيات الكتاب العزيز لم ينقص منها كتاب واحد، بينما لا نستطيع الجزم بأن كل ما قاله الرسول ﷺ وصل إلينا كاملاً، لم يضع منه شيء، وهذه الميزة إلى غيرها من خصائص الوحي الإلهي تجعل القرآن المرجع الحاسم عند كل اختلاف» (٣).

٣- القول بأن القرآن قطعي الثبوت وكذلك السنة المتواترة، أما أحاديث الآحاد فهي ظنية الثبوت؛ وعليه فلا يمكن للظني أن يقدم على القطعي.

قال الشيخ الغزالي: « ونحن نؤكدة مرة أو مرتين أنه ليس لروايات الآحاد أن تشغب على المحفوظ من كتاب الله وسنة رسوله، أو أن تعرض حقائق الدين للتهم والريب » (٤) .

٤- استدل بعضهم بما روي عن النبي ﷺ : « إذا روي لكم عني حديث، فاعرضوه على كتاب الله تعالى، فما وافقه فاقبلوه، واعلموا أنه مني، وما خالفه

(١) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث:١١٨.

(٢) مقالة مدخل إلى فقه الأقليات، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ١٩، ١٩٩٩م: ١٣.

(٣) كيف نفهم الإسلام، الغزالي: ١٥٠، دار نهضة مصر، القاهرة، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٥م، وانظر: السلطة في الإسلام، عبدالجواد ياسين:١٩٦،٢١٠.

(٤) السنة النبوية: ١٤٦، وانظر له أيضاً: تراثنا الفكري: ١٤٦-١٤٧،وانظر: السلطة في الإسلام،:٢١٠.

فردوه»[1]، وقال عنه الأستاذ هويدي: «إنه يحل المشكلة من أساسها»[2].

٥- الاستدلال بما ورد عن بعض الصحابة من وجوب عرض السنة على القرآن، وأكثر ما يستندون إليه فعل عائشة رضي الله عنها، فمثلاً قال الشيخ الغزالي: «انظر موقف عائشة رضي الله عنها عندما سمعت حديث: ((إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه))، لقد أنكرته، وحلفت أن الرسول ما قاله، وقالت بيانا لرفضها إياه: «أين منكم قول الله سبحانه: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام:١٦٤]»[3]، إنها ترد ما يخالف القرآن بجرأة وثقة، ومع ذلك فإن هذا الحديث المرفوض من عائشة ما يزال مثبتا في الصحاح»[4].

بل نجد من نسب ذلك إلى فقهاء الصحابة، كما في قول د.لؤي صافي[5]:

(١) أخرجه الدارقطني في السنن:٤/ ٢٠٨، وابن عدي في الكامل:٤/ ١٣٨٧، والخطيب في الكفاية:٣٠، وغيرهم بأسانيد مختلفة كلها فيها مقال، قال الشافعي: «ما روى هذا أحد يثبت حديثه في شيء، صغر ولا كبر»، الرسالة:٢٢٥، ونقل ابن بطة عن الساجي قوله: «هذا حديث موضوع عن النبي ﷺ، قال: وبلغني عن علي بن المديني أنه قال: ليس لهذا الحديث أصل، والزنادقة وضعت هذا الحديث»، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، ابن بطة،تحقيق: د.عثمان عبدالله آدم الأثيوبي:١/ ٢٦٦-٢٦٧، دار الراية، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ، وقال الشيخ أحمد شاكر في تحقيقه لكتاب الرسالة عن هذا الحديث: «هذا المعنى لم يرد فيه حديث صحيح ولا حسن، بل وردت فيه ألفاظ كثيرة، كلها موضوع، أو بالغ الغاية في الضعف، حتى لا يصلح شيء منها للاحتجاج أو الاستشهاد»، الرسالة:٢٢٥.

(٢) القرآن والسلطان:٤٠.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب قول النبي ﷺ: ((يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه))، ح(١٢٢٨)، ومسلم في صحيحه، كتاب الجنائز، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه، ح(٩٢٧).

(٤) السنة النبوية:١٦، وانظر: القرآن والسلطان: ٤٠.

(٥) د.لؤي صافي باحث ومفكر سوري، ولد في مدينة دمشق، وتلقّى علومه الثانويّة والجامعيّة فيها، وحصل على البكالوريوس في الهندسة المدنية، ثم الدكتوراه في العلوم السياسية من جامعة وين في ولاية ميشغن الأمريكية، عمل مديرا تنفيذيا لمركز التنمية القيادية في ولاية إنديانا الأمريكية، وهو عضو مؤسس في مجلس إدارة مركز دراسة الإسلام والديمقراطية، وعضو المجلس الجامعي في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، وعمل مديرا تنفيذيا للمعهد العالمي للفكر الإسلامي في ماليزيا (١٩٩٤-١٩٩٧)، كما عمل مديرا في المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الولايات المتحدة الإمريكية، ورئيس تحرير المجلة الأمريكية لعلوم الاجتماعيات الإسلامية الصادرة باللغة الإنكليزية، من مؤلفاته: العقيدة والسياسة، وأساس العلم (باللغة الإنكليزية)، وإعمال العقل، والسلام وحدود الحرب (بالإنكيزية ٢٠٠١)، انظر: موقعه الشخصي على الانترنت، وغلاف كتابه إعمال العقل.

« نجد فقهاء الصحابة لم يقبلوا الحديث المرفوع إلى رسول الله على عواهنه لأن صحابياً رواه، بل نظروا إلى الرواية من خلال الرؤية القرآنية التي اكتسبوها من استبطان معاني كتاب الله الكريم، وعرضوها على نسق المبادئ والمقاصد التي تشكل ثوابت هذه الرؤية، ولم يترددوا في رد الحديث أو تأويله عند تعارضه مع المبادئ القرآنية الثابتة» [(١)].

٦- استدلوا بأن بعض الأئمة والعلماء من الفقهاء والمحدثين ردوا أحاديث لمخالفتها للقرآن -بحسب ظنهم-، فقد قال الغزالي مثلاً: « كان أئمة الفقه الإسلامي يقررون الأحكام وفق اجتهاد رحب يعتمد على القرآن أولا، فإذا وجدوا في ركام المرويات ما يتسق معه قبلوه، وإلا فالقرآن أولى بالاتباع» [(٢)]، ومثل لذلك بما ظنه رداً من أبي حنيفة - رحمه الله - لحديث: ((**لا يقتل مسلم في كافر**)) [(٣)] مع صحة سنده، لأن المتن معلول بمخالفته للنص القرآني: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ [المائدة:٤٥]، وقول الله بعد ذلك : ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ [المائدة:٤٨] [(٤)].

واستند بعضهم إلى ما نسب عن الإمام مالك -رحمه الله- من أنه رد بعض الأحاديث لتعارضها مع ظاهر القرآن، ومثلوا لذلك برده حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعا؛ لا لعلة في سنده، بل لتعارضه مع أصل قرآني، حيث قال: « يؤكل صيده فكيف يكره لعابه » [(٥)]، إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْ ۖ قُلْ أُحِلَّ

(١) إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية، لؤي صافي: ١٢٨، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

(٢) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث: ١٨.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب كتابة العلم، ح(١١١).

(٤) انظر: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث: ١٨.

(٥) المدونة الكبرى، من رواية سحنون عن عبد الرحمن بن القاسم عن الإمام مالك: ٦/١، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ.

لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللَّهُ فَكُلُوا۟ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴾ [المائدة: ٤][1].

المناقشة:

إن مسلك رد الحديث النبوي بدعوى مخالفته للقرآن مسلك خاطئ مخالف لنصوص الكتاب والسنة وما اتفق عليه سلف الأمة؛ وذلك أنه مبني على توهم التعارض في نفس الأمر بين نصوص القرآن والسنة النبوية، وغني عن القول أن الأخبار الضعيفة والموضوعة لا تدخل في هذا البحث، وفيما تقدم تقريره في هذه المسألة ما يغني عن إعادته هنا، ويمكن الرد على ما سلكه أصحاب هذا الاتجاه من جانبين: الرد الإجمالي على هذا المسلك، والرد التفصيلي على ما استدلوا به من أدلة في ذلك.

أولاً- الرد الإجمالي على هذا المسلك:

١. يحق لنا أن نسأل من اشترط لصحة الحديث أن لا يعارض دلالات القرآن، ولا مبادئه العامة، ولا روح توجيهاته، أو ما سماه بعضهم بالرؤية القرآنية - أليست طاعة أمر رسول الله ﷺ وقبول خبره داخلة في ذلك؟! بل نستطيع أن نقول إن دلالة القرآن على ذلك جملة وتفصيلاً في غاية الوضوح والقطعية وتكررت أنواع الدلالة عليها في القرآن أكثر من كثير من المبادئ العامة التي يذكرونها، بل يجب القول أن السنة بذاتها أصل يجب أن يرد إليه، قال ابن القيم رحمه الله: « الحديث الصحيح أصل بنفسه فكيف يقال الأصل يخالف نفسه هذا من أبطل الباطل، والأصول في الحقيقة اثنان لا ثالث لهما: كلام الله، وكلام رسوله ﷺ، وما عداهما فمردود إليهما، فالسنة أصل قائم بنفسه »[2].

٢. لم يخرج لنا أصحاب هذا المسلك بضابط موضوعي دقيق يرد إليه؛ ولذا نجد أن المسألة خاضعة للاستشكال الذاتي الذي يقوم في الذهن، فيستشكل أحدهم في ذهنه معارضة بعض الأحاديث للقرآن، بينما هي ذاتها عند الآخر لا وجه للاستشكال فيها، ونجد أحدهم يستشكل معارضة

---

(١) انظر: دستور الوحدة الثقافية: ٢٧، وإعمال العقل: ١٣١.

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين: ٢/ ٣٣٠.

حديث لآية بينما يغفل عن آيات تتوافق مع مضمون الحديث كما تقدم في الموقف من الكافر، فماذا سيكون الموقف لو قيل لهم: إن هذا تعارض بين آيات القرآن نفسها؟ فإن قالوا - وهذا هو الواجب -: لا تعارض ويجب الجمع بينها. قلنا لهم: وكذلك يجب أن يكون الشأن مع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي لا ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى.

وعلى ذلك «فإما أن يطرد الباب في رد هذه السنن كلها، وإما أن يطرد الباب في قبولها ولا يرد شيء منها لما يفهم من ظاهر القرآن، أما أن يرد بعضها ويقبل بعضها، ونسبة المقبول إلى ظاهر القرآن كنسبة المردود، فتناقض ظاهر، وما من أحد رد سنة بما فهمه من ظاهر القرآن إلا وقد قبل أضعافها مع كونها كذلك»[1].

٣. إن الاضطراب الواضح عند أصحاب هذا المسلك والبعد عن الموضوعية سيفتح الباب لكل من أراد الطعن في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولن يستطيع أصحاب هذا المسلك ردهم عن ذلك؛ لأنهم سيدعون أن هذا الحديث أو ذاك يعارض القرآن أو روح توجيهاته أو حتى ايماءاته، فأي باب شر سينفتح جراء هذه الدعوى؟ ولا أدل على ذلك من طائفة القرآنيين، ومن جرأة مثل جمال البنا الذي يتباهى برد آلاف الأحاديث من الصحيحين فضلاً عن غيرهما، إذ يقول: «لا حكم يمكن أن ينهض إلا القرآن فهو وحده ما يسبق السنة ويفضلها، وهذا الاحتكام إلى القرآن هو أول خطوة نحو إيجاد المنهج الموضوعي والمؤهل، فيما يتفق مع القرآن يمكن أن ينسب إلى الرسول، وما لا يتفق تستبعد نسبته إليه»[2]، وقال: «والمخالفة أو الاتفاق مع القرآن، تظهر إما بالمقارنة بنصوص الآيات، أو بالمقارنة بمفهوم الآيات في إجمالها والقيم والمثل التي هي روح الإسلام»[3].

ثم يقول: «إذا طبقنا هذا المعيار - معيار القرآن الكريم على الأحاديث - دون تطويع أو تكلف أو ابتسار كما فعلنا هنا لأدى هذا إلى استبعاد قرابة ألفين أو ثلاثة

(١) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم، تحقيق:محمد جميل غازي:١٠٩، مطبعة المدني، القاهرة.
(٢) نحو فقه جديد، جمال البنا: ١٦٥/٢، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
(٣) المصدر السابق:٢٤٨/٢.

آلاف حديث نصفها على الأقل مما جاء في الصحيحين »[1] .

وسداً لباب رد السنة الصحيحة حذر العلماء من هذا المسلك لما يترتب عليه من الخطورة الكبيرة واللوازم الشنيعة، وفي ذلك قال ابن القيم رحمه الله: « والذي يشهد الله ورسوله به أنه لم تأت سنة صحيحة واحدة عن رسول الله ﷺ تناقض كتاب الله وتخالفه ألبتة، كيف ورسول الله ﷺ هو المبين لكتاب الله، وعليه أنزل، وبه هداه الله، وهو مأمور باتباعه، وهو أعلم الخلق بتأويله ومراده، ولو ساغ رد سنن رسول الله ﷺ لما فهمه الرجل من ظاهر الكتاب لردت بذلك أكثر السنن، وبطلت بالكلية، فما من أحد يحتج عليه بسنة صحيحة تخالف مذهبه ونحلته إلا ويمكنه أن يتشبث بعموم آية أو إطلاقها، ويقول: هذه السنة مخالفة لهذا العموم والإطلاق فلا تقبل. حتى إن الرافضة قبحهم الله سلكوا هذا المسلك بعينه في رد السنن الثابتة المتواترة، فردوا قوله ﷺ: ((**لا نورث ما تركنا صدقة**))[2] ، وقالوا :هذا حديث يخالف كتاب الله، قال تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ ﴾ [النساء:١١] .

وردت الجهمية ما شاء الله من الأحاديث الصحيحة في إثبات الصفات بظاهر قوله: ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴾ [الشورى:١١]، وردت الخوارج من الأحاديث الدالة على الشفاعة وخروج أهل الكبائر من الموحدين من النار بما فهموه من ظاهر القرآن، وردت الجهمية أحاديث الرؤية مع كثرتها وصحتها بما فهموه من ظاهر القرآن في قوله تعالى: ﴿ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ ﴾ [الأنعام:١٠٣]، وردت القدرية أحاديث القدر الثابتة بما فهموه من ظاهر القرآن، وردت كل طائفة ما ردته من السنة بما فهموه من ظاهر القرآن»[3] .

ثانياً- الرد التفصيلي على أدلة هذا المسلك:

١- القول بأن القرآن أعلى منزلة من السنة ومن ثم فعند معارضة الحديث للقرآن يرد الحديث، لا يسلم لقائله بإطلاق، نعم مقدمة هذا القول لا خلاف

---

(١) المصدر السابق:٢/٢٦٥.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوصايا، باب نفقة القيم للوقف، ح(٢٦٢٤)، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير ،باب قول النبي ﷺ :« لا نورث ما تركنا صدقة » ح(١٧٦٠).

(٣) الطرق الحكمية: ١٠٧-١٠٨.



عليها، ولكن النتيجة لهذه المقدمة تحتاج إلى تفصيل، فإن كان المراد بالحديث هنا الحديث الضعيف أو الموضوع الذي من علاماته مخالفته للقرآن فهذا صحيح [١].

وأما إن كان المراد هو الحديث الثابت الصحيح فهذا غير مسلم، بل إن الأولى بالرد هنا هو هذا القول لا حديث رسول الله ﷺ الصحيح الذي هو وحي كما تقدم تقريره.

وإن مما ينبغي التسليم به في هذا الباب أن السنة إما أن تكون بياناً للقرآن أو زيادة عليه [٢]، وهذا مما يدل على تقدم منزلة القرآن، أما « من حيث الاجتهاد وفهم النصوص فلابد من الرجوع إلى السنة قبل تنفيذ نصوص القرآن، لاحتمال تخصيص السنة لها أو تقييدها، أو غير ذلك من وجوه الشرح والبيان التي ثبتت للسنة، فهي من هذه الناحية متساوية مع القرآن من حيث مقابلة نصوصها بنصوصه والتوفيق بينهما والجمع حين يظهر شيء من التعارض، وهذا لا ينازع فيه أحد ممن يقول بحجية السنة » [٣].

وبذلك يتضح لنا مراد السلف من أن السنة قاضية على الكتاب [٤]، أو أن الكتاب أحوج إلى السنة من حاجة السنة إلى الكتاب [٥]؛ إذ هي تبين مجمله، وتقيد مطلقه وتخصص عامه، وقد يحتمل نص الكتاب أمرين فأكثر، فتعين السنة أحدهما، فعمل السنة إنما هو تبيين مراد الله في كتابه [٦].

---

(١) انظر: المنار المنيف في الصحيح والضعيف، ابن القيم، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة: ٨٠، مكتبة المطبوعات الإسلامية.

(٢) انظر: الرسالة، للشافعي: ٩١، ٢١، والإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم: ٢/٢٠٩، وإعلام الموقعين، لابن القيم: ٢/٣٠٧، والموافقات، للشاطبي: ٣/٣٦٦-٣٦٩، والسنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، للسباعي: ١٧٨.

(٣) السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي: ٤١٤.

(٤) رواه الدارمي في سننه عن يحي بن أبي كثير، المقدمة، باب السنة قاضية على كتاب الله، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: زمرلي: ٢/٣٦٩، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م، والخطيب البغدادي في الكفاية: ٤٧، والهروي في ذم الكلام: ٢/٥٨، ورواه الهروي عن الأوزاعي في ذم الكلام، تحقيق: الشبل: ٢/٥٦، مكتبة العلوم والحكم، المدينة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

(٥) رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم عن مكحول: ٢/٣٦٨، والخطيب في الكفاية: ٤٧، والهروي في ذم الكلام: ٢/٦٠.

(٦) انظر: مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، السيوطي: ٤٣، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الثالثة، ١٣٩٩هـ.

قال الإمام الشاطبي -رحمه الله-: « تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلي لا جزئي ...ويدل على هذا المعنى بعد الاستقراء المعتبر أنه محتاج إلى كثير من البيان؛ فإن السنة على كثرتها وكثرة مسائلها إنما هي بيان للكتاب ... فعلى هذا لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة لأنه إذا كان كليا وفيه أمور كلية كما في شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها فلا محيص عن النظر في بيانه »[1].

وقد قال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٞ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ [النساء:٥٩]، قال ابن القيم -رحمه الله-: « فأمر تعالى بطاعته وطاعة رسوله، وأعاد الفعل إعلاما بأن طاعة الرسول تجب استقلالا من غير عرض ما أمر به على الكتاب، بل إذا أمر وجبت طاعته مطلقا سواء كان ما أمر به في الكتاب أو لم يكن فيه، فإنه أوتي الكتاب ومثله معه »[2].

٢- القول بأن السنة لم تلق من العناية ما لقيه القرآن، والحديث نقل أكثره بالمعنى، ومن ثم فلا يجزم بأن كل ما قاله ﷺ وصل إلينا كما صدر منه كاملا، هذا قول باطل لما يلي:

أ- السنة وحي، والوحي قد تكفل الله بحفظه، قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [الحجر:٩] وقال تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل:٤٤]، قال ابن حزم -رحمه الله-: « فصح أن كلام رسول الله ﷺ كله في الدين وحي من عند الله عز وجل، لا شك في ذلك ولا خلاف بين أحد من أهل اللغة والشريعة في أن كل وحي نزل من عند الله تعالى فهو ذكر منزل، فالوحي كله محفوظ بحفظ الله تعالى له بيقين، وكل ما تكفل الله بحفظه فمضمون ألا يضيع منه وألا يحرف منه شيء أبدا تحريفا لا يأتي البيان ببطلانه؛ إذ لو جاز غير ذلك لكان كلام الله تعالى كذبا وضمانه خائسا، وهذا لا يخطر ببال ذي

(١) الموافقات: ٣/٣٦٦-٣٦٩.
(٢) إعلام الموقعين: ١/٤٨.

مسكة عقل، فوجب أن الدين الذي أتانا به محمد ﷺ محفوظ بتولي الله تعالى حفظه، مبلغ كما هو إلى كل ما طلبه مما يأتي أبدا إلى انقضاء الدنيا، قال تعالى: ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ [سورة الأنعام:١٩]، فإذ ذلك كذلك فبالضروري ندري أنه لا سبيل البتة إلى ضياع شيء قاله رسول الله ﷺ في الدين، ولا سبيل البتة إلى أن يختلط به باطل موضوع اختلاطا لا يتميز عن أحد من الناس بيقين؛ إذ لو جاز ذلك لكان الذكر غير محفوظ، ولكان قول الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر:٩]، كذبا ووعدا مخلفا وهذا لا يقوله مسلم»[(١)].

فإن قال بعضهم: إنما عني بالحفظ القرآن وحده. فيكون جوابه ما قاله ابن حزم- رحمه الله-: «هذه دعوى كاذبة مجردة من البرهان، وتخصيص للذكر بلا دليل، وما كان هكذا فهو باطل لقوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة:١١١]، فصح أن لا برهان له على دعواه، فليس بصادق فيها، والذكر اسم واقع على كل ما أنزل الله على نبيه ﷺ من قرآن أو من سنة وحي يبين بها القرآن، وأيضا فإن الله تعالى يقول: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل:٤٤]، فصح أنه عليه السلام مأمور ببيان القرآن للناس.

وفي القرآن مجمل كثير كالصلاة والزكاة والحج وغير ذلك مما لا نعلم ما ألزمنا الله تعالى فيه بلفظه، لكن بيان رسول الله ﷺ فإذا كان بيانه عليه السلام لذلك المجمل غير محفوظ ولا مضمون سلامته مما ليس منه، فقد بطل الانتفاع بنص القرآن فبطلت أكثر الشرائع المفترضة علينا فيه، فإذا لم ندر صحيح مراد الله تعالى منها، فما أخطأ فيه المخطئ أو تعمد فيه الكذب الكاذب، ومعاذ الله من هذا»[(٢)].

ب- الله تعالى كما حفظ كتابه فقد حفظ سنة نبيه ﷺ، بما هيأ لها من أئمة الحديث الذين أفنوا أعمارهم وبذلوا جهوداً عظيمة في حفظ السنة ونقلها وتمييز صحيحها من سقيمها، وسلسلة حفظ السنة وصيانتها من التحريف والوضع متصلة من عصر الصحابة إلى ما بعده من العصور مما يجعل النفس تطمئن إلى صحتها

(١) الإحكام في أصول الأحكام: ١/١١٤.
(٢) المصدر السابق: ٢/١١٥.

إلى حد يكاد يصل إلى اليقين إن لم يصل إليه فعلاً [١].

قال الشيخ المعلمي اليماني –رحمه الله-: « ومن طالع تراجم أئمة الحديث من التابعين فمن بعدهم، وتدبر ما آتاهم الله تعالى من قوة الحفظ والفهم والرغبة الأكيدة في الجد والتشمير لحفظ السنة وحياطتها، بان له ما يحير عقله، وعلم أن ذلك ثمرة تكفل الله تعالى بحفظ دينه، وشأنهم في ذلك عظيم جداً، أو هو عبادة من أعظم العبادات وأشرفها، وبذلك يتبين أن ذلك من المصالح المترتبة على ترك كتابة الأحاديث كلها في العهد النبوي، إذ لو كتبت لانسد باب تلك العبادة وقد قال الله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات:٥٦].

وثم مصالح أخرى منها: تنشئة علوم تحتاج إليها الأمة، فهذه الثروة العظيمة التي بيد المسلمين من تراجم قدمائهم، إنما جاءت من احتياج المحدثين إلى معرفة أحوال الرواة، فاضطروا إلى تتبع ذلك، وجمع التواريخ والمعاجم، ثم تبعهم غيرهم.

ومنها: الإسناد الذي يعرف به حال الخبر، كان بدؤه في الحديث ثم سرى إلى التفسير، والتاريخ، والأدب » [٢].

ج- نص العلماء على أن السنة موجودة عند عامة أهل العلم، وإن كان بعضهم أجمع من بعض، ولكن إذا جمع علمهم أتى عليها كلها، وإذا فرق علم كل واحد منهم ذهب عليه الشيء منها، وما ذهب عليه منها فهو موجود عند غيره [٣].

٣- القول بأن أحاديث الآحاد ظنية الثبوت؛ ومن ثم فلا يؤخذ بها عندما تعارض القرآن الذي هو قطعي الثبوت، يرد عليه من وجوه منها:

أ- لا يسلم بأن أحاديث الآحاد تفيد الظن؛ وذلك أن الأدلة الصحيحة ترجح أن حديث الآحاد الصحيح متى احتفت به القرائن يفيد العلم، وهناك من أهل العلم من رجح إفادته للعلم متى صح مطلقاً، وسيأتي مزيد بيان لذلك لاحقا [٤].

---

(١) انظر: السنة ومكانتها في التشريع: ١٨٠-١٨٤.

(٢) الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة، عبد الرحمن المعلمي اليماني:٣٣، المطبعة السلفية، تصوير عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٢هـ.

(٣) انظر: الرسالة: ٤٣.

(٤) انظر: صفحة:٢٠٦.

ب- لو سلمنا بأن حديث الآحاد يفيد الظن، فإن العمل به واجب؛ وعليه فالمعتبر في النظر في الحديث إنما هو صحة الخبر عن رسول الله ﷺ، فإذا صح الخبر وجب العمل به، «وليس في الحديث الذي صح شيء يخالف القرآن»(١).

٤- الاستدلال بحديث عرض السنة على القرآن لا يتم لمن استدل به لو صح فكيف إذا قيل بوضع الحديث أو ضعفه الشديد؛ بل إعمال هذا المسلك يقتضي رد الحديث؛ «لأن هذا الحديث كتاب الله يخالفه ويكذب قائله وواضعه، والحديث الصحيح والسنة الماضية عن رسول الله ﷺ ترده، قال الله، عز وجل: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء:٦٥]، والذي أمرنا الله -عز وجل- أن نسمع ونطيع، ولا نضرب لمقالته -عليه السلام- المقاييس، ولا نلتمس لها المخارج، ولا نعارضها بالكتاب ولا بغيره، ولكن نتلقاها بالإيمان والتصديق والتسليم إذا صحت بذلك الرواية»(٢).

كما أن الحديث لو سلمنا بصحته يدل على بطلان هذا المسلك من وجهين:

أ- هذا استدلال منهم بحديث آحاد على قضية كبرى.

ب- منطوق هذا الحديث يلزمهم بالعمل بالسنة؛ لأنها داخلة في الوصية بالعرض على كتاب الله، كما أنها لم تخالفه في التحليل والتحريم، و«إذا اتبع الناس ما في الكتاب عملوا بكل ما أمرهم النبي ﷺ به لقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ﴾ [الحشر:٧] الآية»(٣).

٥- أما استنادهم إلى فعل الصحابة رضوان الله عليهم فلا يصح؛ لأن ما ورد عنهم -إن صح- يحمل على أن الحديث لم يثبت لديهم، وإن كان ثابتاً فاستشكالهم معارضة الحديث للقرآن إنما هو لمعرفة مقصود الحديث، وكيف يجمعون بينه وبين الآية التي يُظن تعارضها معه.

قال ابن القيم -رحمه الله-: «وقد كانت الصحابة أفهم الأمة لمراد نبيها وأتبع

(١) الإحكام، لابن حزم:٢/٢٠٨.
(٢) الإبانة، لابن بطة:١/٢٦٧.
(٣) فتح الباري:٥/٣٦١.

له، وإنما كانوا يدندنون حول معرفة مراده ومقصوده، ولم يكن أحد منهم يظهر له مراد رسول الله ﷺ ثم يعدل عنه إلى غيره البتة »[1].

والمثال الذي أوردوه يبين بوضوح ما تقدم تقريره؛ فعائشة -رضي الله عنها- لم تتيقن من ثبوت الحديث، ولما بلغها رواية عمر وابنه قالت: « إنكم لتحدثون عن غير كاذبين ولا متهمين، ولكن السمع يخطئ»[2]، وقالت: « إنما مر النبي ﷺ على يهودية يبكى عليها، فقال: ((**إنهم ليبكون عليها، وإنها لتعذب في قبرها**))[3]، وفي رواية قالت: « إنما قال رسول الله ﷺ: ((**إن الله ليزيد الكافر عذابا ببكاء أهله عليه**))، وقالت:« حسبكم القرآن ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام:١٦٤]»[4].

وهذا منها -رضي الله عنها- حمل للحديث على قضية خاصة، وهذا اجتهاد منها -رضي الله عنها- وليس في ذلك رد للحديث فضلاً عن رد الحديث بجرأة كما وصف الشيخ الغزالي.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: « والأحاديث الصحيحة الصريحة التي يرويها مثل: عمر بن الخطاب، وابنه عبد الله، وأبي موسى الأشعري، وغيرهم لا ترد بمثل هذا، وعائشة أم المؤمنين رضي الله عنها لها مثل هذا نظائر ترد الحديث بنوع من التأويل والاجتهاد لاعتقادها بطلان معناه ولا يكون الأمر كذلك ومن تدبر هذا الباب وجد هذا الحديث الصحيح الصريح الذي يرويه الثقة لا يرده أحد بمثل هذا إلا كان مخطئا وعائشة رضى الله عنها روت عن النبي لفظين وهي الصادقة فيما نقلته فروت عن النبي ﷺ قوله: ((**إن الله ليزيد الكافر عذابا ببكاء أهله عليه**))، وهذا موافق لحديث عمر فإنه إذا جاز أن يزيده عذابا ببكاء أهله جاز أن يعذب غيره ابتداء ببكاء أهله »[5].

---

(١) إعلام الموقعين: ٢١٩/١، وانظر: درء تعارض العقل والنقل: ١٣/٣.

(٢) رواية عند مسلم في صحيحه (٩٢٩).

(٣) رواية عند مسلم أيضاً (٩٣٢).

(٤) رواية عند البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب قول النبي ﷺ: ((يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه))، ح(١٢٢٦)، ومسلم في صحيحه، كتاب الجنائز، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه، ح(٩٢٩).

(٥) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: ٣٧١/٢٤، وانظر: التمهيد، لابن عبد البر: ٢٧٦/١٧.

ومـن هنا يتضح أن الحديث ليس فيه مخالفة لظاهر القرآن، ولا لقاعدة من قواعد الشرع، ولا تتضمن عقوبة الإنسان بذنب غيره؛ وتوجيه الحديث عند العلماء له طرق متعددة[١]، لعل أقواها ما رجحه الإمام الطبري، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وغيرهما وهو أن العذاب هو الألم الذي يحصل له، وهو أعم من العقاب، والأعم لا يستلزم الأخص، وقد قال النبي ﷺ : ((**السفر قطعة من العذاب**))[٢]، وليس كل من تألم بسبب كان ذلك عقابا له[٣].

٦- ليس لهم في استنادهم إلى موقف الأئمة حجة لما يلي:

أ-لم يثبت أن أحداً من الأئمة المعتبرين جعل من أصوله رد الحديث الصحيح لمعارضته القرآن، « والحق أنه لم يكن في علماء الأمة المرضيين من يرد حديثا بلغه إلا لعذر يحتمله له أكثر أهل العلم على الأقل »[٤]، وما ورد عنهم في ذلك يحمل على أن الحديث لم يصح عندهم، أو أنهم اجتهدوا في الجمع بينه وبين ظاهر القرآن، وقد يصيبون في هذا الاجتهاد وقد يخطئون، وهم في كل ذلك مأجورون.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: « من ظن بأبي حنيفة أو غيره من أئمة المسلمين أنهم يتعمدون مخالفة الحديث الصحيح، فقد أخطأ عليهم، وتكلم إما بظن أو بهوى، فهذا أبو حنيفة يعمل بحديث التوضيء بالنبيذ في السفر مخالفة للقياس، وبحديث القهقهة في الصلاة مع مخالفته للقياس، لاعتقاده صحتهما، وان كان أئمة الحديث لم يصححوهما، وقد بينا هذا في رسالة رفع الملام عن الأئمة الأعلام وبينا أن أحدا من أئمة الإسلام لا يخالف حديثا صحيحا بغير عذر، بل لهم نحو من عشرين عذرا، مثل: أن يكون أحدهم لم يبلغه الحديث، أو بلغه من وجه لم يثق به، أو لم يعتقد دلالته على الحكم، أو اعتقد أن ذلك الدليل قد عارضه ما هو أقوى منه، كالناسخ أو ما يدل على الناسخ، وأمثال ذلك.

---

(١) انظر تفصيلها في: فتح الباري:٣/١٥٢ وما بعدها.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أبواب العمرة، باب السفر قطعة من العذاب، ح(١٧١٠)، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب السفر قطعة من العذاب، ح(١٩٢٧).

(٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية : ٢٤/٣٧٤ .

(٤) الأنوار الكاشفة: ١١.

والأعذار يكون العالم في بعضها مصيبا فيكون له أجران، ويكون في بعضها مخطئا بعد اجتهاده فيثاب على اجتهاده، وخطؤه مغفور له» [(١)].

ب- ليت من يزعم استناده إلى منهج الأئمة بناءً على أمثلة قليلة -إن صح ظنه فيها- يلتزم بالنصوص المتكاثرة المتوافرة عن جميع الأئمة المعتبرين في الالتزام بما دلت عليه النصوص الشرعية، وتعظيمها، وتقديمها على كل رأي وقول كائنا من كان صاحبه.

قال ابن القيم -رحمه الله-: «أئمة الإسلام جميعهم على هذه الطريقة، الأخذ بحديث رسول الله ﷺ إذا صح ولم يأت بعده حديث آخر ينسخه، سواء عرفوا من عمل به أم لا، وسواء عمل الناس بخلافه أو بوفاقه، فلا يتركون الحديث لعمل أحد، ولا يتوقفون في قبوله على عمل أحد، ولا يعارضونه بالقرآن ولا بالإجماع، ويعلمون أن هذه المعارضة من أبطل الباطل» [(٢)].

فهذا منهج الأئمة حقاً فهلا اتبعه أصحاب هذا الاتجاه!

ج- الإمام أبو حنيفة -رحمه الله- من أئمة السلف الذين التزموا تقديم النص الشرعي على ما سواه، بل إنه يقدم الحديث الضعيف على القياس والرأي.

قال الإمام ابن القيم -رحمه الله-: «أصحاب أبي حنيفة مجمعون على أن مذهب أبي حنيفة أن ضعيف الحديث عنده أولى من القياس والرأي، وعلى ذلك بنى مذهبه، كما قدَّم حديث القهقهة مع ضعفه على القياس والرأي، وقدم حديث الوضوء بنبيذ التمر في السفر مع ضعفه على الرأي والقياس... فتقديم الحديث الضعيف وآثار الصحابة على القياس والرأي، قوله وقول أحمد بن حنبل، وليس المراد بالضعيف في اصطلاح السلف هو الضعيف في اصطلاح المتأخرين، بل ما يسميه المتأخّرون حسناً قد يسميه المتقدمون ضعيفاً» [(٣)].

أما رد الحديث الصحيح بدعوى مخالفته للقرآن «فإن أبا حنيفة وصاحبيه -رحمهم الله تعالى- براء من هذه القواعد الموهومة، حيث لم يثبت - بعد البحث

---

(١) مجموع الفتاوى: ٢٠/٣٠٤.

(٢) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم، اختصره: محمد الموصلي: ٢/٤٤٤، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.

(٣) إعلام الموقّعين: ١/٧٧، وانظر: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي: ٤٣٧، وما بعده.



العلمي الدقيق - عنهم القول بها، وما أثر عنهم من فتاوى فقهية لم تكن مبنية عليها، وأما هذه القواعد المذكورة فهي من اختراع عيسى بن أبان[1]، حيث قام باستخلاص ما يؤيدها من بعض فتاوى الإمام أبي حنيفة والصاحبين بتعسف شديد، وتخريج أقوالهم عليها لإضفاء القبول عليها لدى أتباع الإمام، فليست هذه القواعد قواعد أصول فقه أبي حنيفة وأصحابه وإنما هي قواعد أصول فقه عيسى بن أبان وأتباعه»[2].

وأبو حنيفة -رحمه الله- لم يرد حديث: ((**لا يقتل مسلم بكافر**))، بل إنه جمع بينه وبين القرآن بحمل الكافر على الحربي، واستند في ذلك على أحاديث- وإن كانت ضعيفة- ، وهذا اجتهاد منه لم يوافقه عليه جمهور العلماء، فالحديث نص صحيح قاطع للنزاع مخصص لعموم النفس بالنفس، ولم يصح في الباب شيء يخالفه، قال ابن كثير في تفسيره بعد أن ذكر الخلاف وساق هذا الحديث: « ولا يصح حديث، ولا تأويل يخالف هذا »[3]، وقال القرطبي في تفسيره: « فلا يصح في الباب إلا حديث البخاري، وهو يخصص عموم قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى ﴾ [البقرة:١٧٨] الآية، وعموم قوله تعالى: ﴿ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ ﴾ [المائدة:٤٥]»[4].

وقد بين الشاطبي -رحمه الله- أن الحديث موافق للقرآن وليس مخالفاً له عندما قال: « وأما أن لا يقتل مسلم بكافر فقد انتزعها العلماء من الكتاب كقوله: ﴿ وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا ﴾ [النساء:١٤١]، وقوله: ﴿ لَا يَسۡتَوِيٓ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِۚ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ هُمُ ٱلۡفَآئِزُونَ ﴾ [الحشر:٢٠] وهذه الآية أبعد ولكن

---

(١) عيسى بن أبان بن صدقة، أبو موسى: قاض من كبار فقهاء الحنفية، كان سريعا بإنفاذ الحكم، عفيفا، وولي القضاء بالبصرة عشر سنين، وتوفي بها عام ٢٢١ هـ، له كتب، منها: إثبات القياس، واجتهاد الرأي، والجامع في الفقه، والحجة الصغيرة في الحديث. انظر: الفوائد البهية:١٥١، والجواهر المضية:٤٠١/١، والأعلام:١٠٠/٥.

(٢) رد خبر الواحد بما يسمى بالانقطاع الباطن حقيقته، وحكمه وأثره في الفقه الإسلامي، د. ترحيب بن ربيعان الدوسري:١٢١، دار المنهاج، القاهرة، الطبعة الأولى،١٤٢٨هـ، وانظر: قواطع الأدلة في أصول الفقه ، منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، تحقيق: حمد حسن الشافعي: ١٨٥/١ ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ .

(٣) تفسير القرآن العظيم: ٤٩٠/١.

(٤) الجامع لأحكام القرآن:٢٤٧/٢.

الأظهر أنه لو كان حكمها موجودا في القرآن على التنصيص أو نحوه لم يجعلها علي خارجة عن القرآن حيث قال: « ما عندنا إلا كتاب الله وما في هذه الصحيفة » ؛ إذ لو كان في القرآن لعد الثنتين دون قتل المسلم بالكافر، ويمكن أن يؤخذ حكم المسألة مأخذ القياس المتقدم؛ لأن الله تعالى قال: ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ﴾ [البقرة:١٧٨]، فلم يقد من الحر للعبد والعبودية من آثار الكفر، فأولى أن لا يقاد من المسلم للكافر»[1].

د- وما تقدم قوله في موقف الإمام أبي حنيفة -رحمه الله- يتأكد في حق الإمام مالك -رحمه الله- وزيادة؛ إذ هو إمام في الحديث كما أنه إمام في الفقه، وعلى هذا فما نسب إليه من أنه يرد الحديث لمعارضته للقرآن غير صحيح، وما ورد عنه في ذلك يحمل على أن الحديث لم يصح عنده، أو أنه صح عنده ولكن له اجتهاد في حمله للحديث على معنى يتحقق به الجمع بينه وبين ظاهر القرآن[2].

وقد نقل عنه -رحمه الله- في المدونة من أنه إذا ولغ الكلب في لبن، أو طعام أكل ولا يغسل منه الإناء، وإن كان يغسل سبعا للحديث ففي الماء وحده وكان يضعفه، وقال: « قد جاء هذا الحديث ، ولا أدري ما حقيقته »[3].

قال القاضي عياض -رحمه الله-: « تنوزع كثيرا في الضمير من قوله يضعفه فقيل: أراد تضعيف الحديث؛ لأنه خبر واحد ظاهره نجاسة الكلب وعارض قوله تعالى: (**فكلوا مما أمسكن عليكم**) ، وقيل : أراد تضعيف الوجوب ، وقيل : توقيت العدد والأشبه عندي أن يريد الوجوب»[4].

وما اختاره القاضي عياض هو الأشهر عند المالكية؛ كما أنه الأليق بمكانة الإمام مالك -رحمه الله- ؛لأن الحديث صحيح ومعارضة الآية منتفية؛ فذهب -رحمه الله- في الأمر بإراقة سؤر الكلب، وغسل الإناء منه إلى أن ذلك عبادة غير معللة، وأنه على الاستحباب لا الوجوب، وأن الماء الذي يلغ فيه ليس بنجس، ولم ير إراقة ما

---

(١) الموافقات: ٤/٥٣.

(٢) انظر: الأنوار الكاشفة، للمعلمي: ٢١، وأصول فقه الإمام مالك-أدلته النقلية-،عبد الرحمن الشعلان:٧٦٢،جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

(٣) المدونة:١/٥-٦.

(٤) مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل، محمد الحطاب: ٢/٦٤، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ.

عدا الماء من الأشياء التي يلغ فيها الكلب في المشهور عنه تقييداً للحديث بالماء[1].

وبعد هذا يتبين خطأ واضطراب الموقف الذي اتخذه أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر في تعاملهم مع قضية تعارض النصوص الشرعية؛ وذلك لمخالفته للشرع والعقل، كما أنه يفتح الباب أمام المتلاعبين لضرب النصوص بعضها ببعض، والطعن في مصادر السنة المعتبرة، واتخاذ ذلك ذريعة للتفلت من الأحكام الشرعية التي دلت عليها تلك النصوص.

إن الواجب على كل من استشكل في ذهنه وقوع شيء من التعارض بين النصوص الشرعية أن ينظر إلى الشريعة -بنصوصها وأحكامها- بعين الاتفاق والائتلاف لا التعارض والاختلاف، وأن يتهم في ذلك علمه وفهمه، وينظر فيما قاله أهل العلم المعتبرين، وأن يحقق في ذلك مناط المسألة بما يدفع التعارض، وأن لا يجازف برد نص ثابت، أو يحاكم النصوص إلى مقررات سابقة لديه، فالنص الشرعي حاكم لا محكوم، ومتبوع لا تابع.

قال الشاطبي -رحمه الله-: «كل من تحقق بأصول الشريعة فأدلتها عنده لا تكاد تتعارض، كما أن كل من حقق مناط المسائل فلا يكاد يقف في متشابه؛ لأن الشريعة لا تعارض فيها البتة، فالمتحقق بها متحقق بما في الأمر، فيلزم أن لا يكون عنده تعارض ولذلك لا تجد البتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف، لكن لما كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم»[2].

إن سلوك المنهج الموضوعي المنضبط الذي حدده العلماء هو الذي يحقق الائتلاف والاتفاق بين النصوص الشرعية، ويسد الباب أمام كل جاهل ومتكلف في التأويل، أو مغرض يرد النصوص بدعوى اضطرابها وتناقضها مع بعضها.

---

(١) انظر: المصدر السابق، و الاستذكار لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار، ابن عبدالبر، تحقيق: علي ناصف:١/٢٠٦، نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١هـ، والتمهيد: ١٨/٢٠٦، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد: ١/٣٧، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٣٧٩هـ.

(٢) الموافقات: ٤/٢٩٤.

المبحث الثاني

معارضتهم النص الشرعي بالعقل

إن من القواعد المتقررة في دين الإسلام أن العقل الصريح لا يخالف النص الشرعي الثابت، والمعقول الصحيح دائر مع أخبار الشريعة وجوداً وعدماً، فلم يخبر الله رسوله ﷺ بما يناقض صريح العقل، ولم يشرع ما يناقض الميزان والعدل (١).

ولا تجد نصاً شرعياً صحيحاً في ثبوته صريحاً في دلالته معارضاً لقياس صحيح صريح، وهذا لا يمكن بحال، بل الشرع الصحيح والعقل الصريح متصادقان، ومتعاضدان، ومتناصران، يصدق أحدهما الآخر ويشهد أحدهما بصحة الآخر (٢).

والعقل الصريح هو العقل المستقيم والصائب في أحكامه، والذي لم يتغير عما خلق عليه، فلم تطمس قلوب أصحابه فيروا الحق باطلاً، والباطل حقاً، والهدى ضلالة، والضلالة هدى، بل هو العقل البدهي والفطري الذي لا يكذب ولا يغلط في أحكامه (٣).

والدليل المعتد به عند السلف هو الدليل الشرعي الذي أثبته الشرع واحتج به سواءً كان خبرياً محضاً، أو عقلياً، وكلاهما شرعيان ذكرهما الله تعالى في القرآن الكريم (٤).

ومن هنا فلا يجوز لأحد أن يرد شيئاً من الشريعة، سواء من أخبارها أو أحكامها بحجة مخالفة العقل؛ بل العقل يشهد بصحتها على سبيل الإجمال والتفصيل.

أما الإجمال، فمن جهة شهادة العقل بصحة النبوة وصدق الرسول ﷺ، فيلزم من ذلك تصديقه ﷺ في كل ما بلغه من الكتاب والسنة.

وأما التفصيل، فليس فيما جاءت به الشريعة ما يرده العقل سواءً أدركه أو قصر في دركه، فما أدركه فهو يشهد له بالصحة تصديقاً، وما قصر عن دركه -

---

(١) انظر: أعلام الموقعين، لابن قيم الجوزية: ٢/٧١.

(٢) المصدر السابق: ١/٣٣١ - ٣٣٢.

(٣) انظر: الصواعق المرسلة: ٢/٤٩٨، ٣/٩٠٩.

(٤) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية: ١/١٩٦، ١٩٨- ١٩٩.



لعظم الشريعة وتفوقها - لا يمنع وقوعه؛ والشريعة قد تأتي بمحارات العقول لا بمحالات العقول[1].

وإن وجد تعارض بين العقل والنقل فهذا تعارض في ظن المجتهد نفسه، وليس في واقع الأمر، ومرد ذلك إلى أحد أمرين: «إما فساد دلالة ما احتج به من النص: بأن لا يكون ثابتاً عن المعصوم، أو لا يكون دالاً على ما ظنه، أو فساد دلالة ما احتج به من الميزان بفساد بعض مقدماته أو كلها»[2].

وقد دل الكتاب والسنة والإجماع والعقل على صحة قاعدة (لا تعارض بين العقل والنص الشرعي).

وقد جاءت دلالة القرآن على هذه القاعدة من وجوه منها:

أولاً - الآيات التي تأمر بالنظر والتدبر فيما جاء به الوحي: كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد:٢٤]، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء:٨٢]، وقوله: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة:٤٤]، وغير ذلك كثير.

فلو كان في الوحي - قرآناً وسنة - ما يخالف العقل، لما أُمر بالتدبر والتفكر، الذي يكشف عن مواطن الضعف والقصور والتعارض[3].

ثانياً - الآيات الدالة على أن حجة الله تعالى قائمة على خلقه بإرسال الرسل وإنزال الكتب، كما في قوله تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ الرُّسُلِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء:١٦٥]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ ۚ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [التوبة:١١٥]، إلى غير ذلك من الآيات، فلو كان في الوحي ما يخالف العقل، لما قامت به الحجة[4].

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ١/١٤٨، والصواعق المرسلة لابن القيم: ٣/٨٣٠.

(٢) انظر: الرد على المنطقيين: ٣٧٣.

(٣) انظر: الصواعق المرسلة: ٢/٤٥٧ - ٤٥٩، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، عثمان بن حسن: ١/٣٧٨.

(٤) انظر: الصواعق المرسلة: ٣/١٠٢٧.

ثالثاً – الآيات الدالة على أن كل ما سوى الحق المتمثل في وحي الله لأنبيائه إنما هو باطل، وإتباع للظن والهوى، كما في قوله تعالى: ﴿ وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ۚ وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ ۖ وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أُنذِرُوا هُزُوًا ﴾ [الكهف:٥٦]، وقوله تعالى: ﴿ إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ ۖ وَلَقَدْ جَاءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَىٰ ﴾ [النجم:٢٣]، فهذا دليل على أن كل من عارض الوحي فإنما يعارضه بالباطل، ويتبع في ذلك هواه وظنه[١].

أما دلالة السنة على هذه القاعدة فقد وردت في كثير من الأحاديث منها:

١- قوله ﷺ: **((قد تركتم على البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك))**[٢]، فدلالة الحديث صريحة في إثبات كون الشريعة واضحة المعالم؛ وعليه فإن معارضتها بالعقل ينافي مدلول هذا الحديث.

٢- قوله ﷺ: **((من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد))**[٣]، فدل الحديث على أن كل ما خالف الكتاب والسنة مردود أي باطل.

وقد أجمع السلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان على أن لا تعارض بين العقل والنقل، وممن حكى هذا الإجماع الشاطبي، وشيخ الإسلام ابن تيمية رحمهما الله.

قال الشاطبي -رحمه الله-: « إن هذا هو المذهب للصحابة – رضي الله عنهم – وعليه دأبوا، وإياه اتخذوا طريقاً إلى الجنة فوصلوا، ودل على ذلك من سيرهم أشياء، منها: أنه لم ينكر أحد منهم ما جاء من ذلك، بل أقروا وأذعنوا لكلام الله وكلام رسوله ﷺ، ولم يصادموه ولا عارضوه بإشكال، ولو كان شيء من ذلك لنقل إلينا، كما نقل إلينا سائر سيرهم»[٤].

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ١/ ١٩٠

(٢) رواه ابن ماجه في سننه، المقدمة، باب اتباع سنة رسول الله ﷺ، ح(٥)، وحسنه الألباني في صحيح ابن ماجه.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، ح (٢٦٩٧).

(٤) الاعتصام، الشاطبي: ٢/ ٣٣١، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة.

وقال: «إن الصحابة ومن بعدهم لم يعارضوا ما جاء في السنة بآرائهم، علموا معناه أو جهلوه، جرى لهم ذلك على معهودهم أولا»[1].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: «فكان من الأصول المتفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان أنه لا يقبل من أحد قط أن يعارض القرآن برأيه، ولا ذوقه، ولا معقوله، ولا قياسه، ولا وجده، فإنهم ثبت عنهم بالبراهين القطعيات، والآيات البينات أن الرسول قد جاء بالهدى ودين الحق وأن القرآن يهدي للتي هي أقوم»[2].

أما **دلالة العقل** على صحة قاعدة (لا تعارض بين العقل والنص الشرعي) فجاءت من أوجه كثيرة، منها على سبيل المثال:

أولاً - لو كان في الشريعة ما يناقض العقل لكان الكفار أول من رد الشريعة به؛ لأنهم كانوا في غاية الحرص على رد ما جاء به الرسول ﷺ حتى كانوا يفترون على الشريعة وصاحبها الكذب[3].

ثانياً - دلالة الاستقراء على جريان الشريعة على مقتضى العقول بحيث تصدقها العقول الراجحة[4].

موقف أصحاب هذا الاتجاه من معارضة العقل للنص الشرعي:

باستقراء أقوال أصحاب هذا الاتجاه نجد أنهم يقررون في الجملة أن لا تعارض في الأصل بين العقل والنقل[5].

---

(١) المصدر السابق: ٢/٣٣٦.

(٢) مجموع الفتاوى:١٣/٢٨.

(٣) انظر: الموافقات: ٣/٢٨.

(٤) انظر: الموافقات: ٣/٢٨.

(٥) انظر: دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، محمد الغزالي: ١٥٠، رؤية إسلامية معاصرة. تحرير: أحمد أبو المجد: ٤٦، وحوار لا مواجهة، أحمد أبو المجد: ٢٤٣، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦م، والقرآن والسلطان. فهمي هويدي: ٤٩، والإسلام في مواجهة التحديات، محمد عمارة: ٨١، نهضة مصر، القاهرة، الطبعة الأول، ٢٠٠٦م، وابن تيمية وإسلامية المعرفة، طه العلواني: ٦١، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، وإعمال العقل، لؤي صافي: ٦١.

ولكن عندما يقع تعارض في الذهن بين العقل والنقل فماذا الذي يقدم منهما؟ وما الحل للخروج من هذه الإشكالية؟

إن العقل هو الذي يقدم –في الجملة- عند أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر، وهذا ظاهر في كتاباتهم، وإن كان هناك تفاوت بينهم في أمرين:

الأول: أنهم ليسوا سواء في معارضة النص بالعقل فبعضهم تكون معارضته للنص أكثر من غيره؛ وهذا أثر من آثار تقديم العقل؛ لأن العقول متفاوتة، ومن ثم لا يوجد ضابط موضوعي يتفق عليه الجميع، فما يبدو مقبولاً عند بعضهم يكون مرفوضاً عند آخرين.

الثاني: بعضهم يصرح بتقديم العقل بلا تردد، وبعضهم يقول بأن النص الشرعي هو الأعلى وهو المؤسس، ولكنه عند التطبيق يقدم العقل في بعض المسائل بل ربما يقرر ذلك في صورة قاعدة كلية خاصة في مسألة صفات الله تعالى.

فمن الفريق الأول د.محمد عمارة الذي قال: « العقل هو أول الأدلة، وليس ذلك فقط بل هو أصلها الذي به يعرف صدقها »[(١)]، وقال أيضاً: « فإذا حدث وبدا أن هناك تعارضا بين ظاهر النص وبرهان العقل، وجب تأويل النص – دون تعسف – بما يتفق مع برهان العقل »[(٢)].

ويدعو د.أحمد كمال أبو المجد إلى « توسيع دائرة العقل والإفساح له ليؤدي دوره في ميدان التشريع »[(٣)]، ويرى أن « الأزمة الحقيقية في ثقافتنا الإسلامية المعاصرة أن العقل قد أنزل عن سلطانه»[(٤)].

وفي معرض توصيفه لما أسماه مدرسة الجمود على الموجود –التي تقابل عنده مدرسة التجديد- يرى أن أخص خصائصها « الاستغراق الكامل في النصوص،

(١) تيارات الفكر الإسلامي، محمد عمارة: ٧٠، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.
(٢) الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية: ١٦. دار الشروق. القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.
(٣) حوار لا مواجهة: ١٣.
(٤) المصدر السابق: ٢٣٦، وانظر: ٢٤٤.



والوقوف بصفة خاصة عند الأحكام الفرعية التي تستخلص من هذه النصوص، والوقوف- فوق ذلك- عند ظواهر تلك النصوص، واعتبار ذلك من علامات الاتباع المحمود، الذي يقابل الابتداع المذموم، والتوقف عن البحث الطويل في حكمة التكليف ومقاصد التشريع وأولويات المطالب الدينية للأفراد وللأمة، وعن النظر في إمكان تغير تلك الأولويات باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال »(١).

ويرى أن من خصائصها « إساءة الظن بكل مذهب أو رأى أو اجتهاد يدعو إلى استخدام العقل والتعويل عليه في استنباط الأحكام الفقهية وتقرير الأمور الدينية، واعتبار هذا الاستخدام تهديداً لقدسية الشريعة، ومدخلا لتحكيم الهوى، وتمرداً على حكم الله الذي تقرره الآية القرآنية الكريمة: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب:٣٦]، ويلخص أتباع هذا المنهج موقفهم من هذه القضية بقولهم: إن الشريعة حاكمة لا محكومة، وأن على المؤمنين بها أن يطبقوا أحكامها الكلية والجزئية ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾ [النساء:٦٥] »(٢).

وعلق على ذلك بقوله: « ونحن لا نخفي استدراكنا على كل المقولات المكونة لهذا المنهج، واعتقادنا بأنها تؤدى إلى انكماش الحضارة الإسلامية، وتراجع شأن المسلمين»(٣).

ويرى « أن التجديد الذي به خلاص هذه الأمة، لا أمل فيه ولا رجاء في تحققه إلا إذا أعيد العقل من جديد إلى عرشه الذي أنزلته عنه مخاوف الخائفين، وهواجس المرتابين الذين يحسبون كل صيحة عليهم »(٤).

ولا يستثنى من هذا الفريق من يدعو إلى تحكيم النص الخالص، مثل عبد الجواد ياسين، الذي نادى بأن تعاد قراءة الإسلام في مصدره الوحيد الصحيح

---

(١) تجديد الفكر الإسلامي – إطار جديد. مداخل أساسية، ضمن بحوث (مؤتمر التجديد في الفكر الإسلامي): ٣٧، نشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٤٢٣هـ.

(٢) المصدر السابق:٣٨.

(٣) المصدر السابق:٣٩.

(٤) المصدر السابق:٤٢.

-في زعمه- وهو النص الخالص الذي يعني -عنده- القرآن أولاً، ثم القرآن ثانياً، ثم السنة بمعناها الحقيقي - عنده- أي باعتبارها الطريقة القرآنية المتبعة من قبل النبي ﷺ، وليس بمعناها السلفي الذي يكاد أن يستغرقه ذلك الحجم الهائل من الأحاديث والمرويات[1]، ومن ثم يدعو إلى تنحية المصادر اللانصية التي اعتمدتها المنظومة السلفية- يقصد بذلك علم أصول الفقه[2].

وحقيقة دعوته هذه إنما هي دعوة لقراءة النص الشرعي قراءة عقلية، واستبعاد ما يخالف العقل[3]، بدليل هجومه المتكرر على ما يسميه (المنظومة السلفية النصوصية) متمثلة في الإمام الشافعي والإمام أحمد بن حنبل وجمهور الفقهاء والمحدثين[4]، وفي مقابل ذلك تمجيده للمناهج العقلانية - وبالأخص - المعتزلة[5].

وكذلك قراءته الانتقائية لمنهج ابن حزم- رحمه الله- حيث يثني على منهجه العقلاني الإسلامي الذي يعطي العقل أولوية في قراءة النص[6]، وفي المقابل انتقد موقفه من الأخذ بأحاديث الآحاد في الأحكام الفقهية[7].

ومن الشواهد التي تبين حقيقة موقفه بوضوح إعجابه بمنهج النظّام المعتزلي، والذي يتمثل عنده في إخضاعه النص لآلة النقد بغرض التحقق من موافقته للعقل وصحيح النص، ومن أمثلة ذلك ما ساقه من قول النظام: «زعم ابن مسعود أن القمر انشق وأنه رآه.. وهذا من الكذب الذي لا خفاء به، لأن الله تعالى لا يشق القمر له وحده، ولا لآخر معه، وإنما يشقه ليكون آية للعالمين وجهة للمرسلين، ومزجرة للعباد، وبرهاناً في جميع البلاد، فكيف لم تعرف بذلك العامة»[8].

---

(١) انظر: السلطة في الإسلام: ١٧٥.
(٢) انظر: المصدر السابق: ١٢٦.
(٣) انظر: المصدر السابق: ١٢٠، ١٢١.
(٤) انظر: المصدر السابق: ٣٧، ٢٥٨.
(٥) انظر: المصدر السابق: ١٠٦-١٢٦.
(٦) انظر: المصدر السابق: ١٨٦.
(٧) انظر: المصدر السابق: ١٩٤.
(٨) المصدر السابق: ١٢٢، نقلاً عن تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة: ٢٥.

وقال عبد الجواد ياسين معلقاً على ذلك: «وإذا ما غضضنا النظر عن عبارة «الكذب الذي لا خفاء به» ..والتي من الممكن ألا تكون موجهة إلى ابن مسعود بعينه دون سائر الرجال في السند، فنحن حيال منهج منطقي رائع في الاستدلال[1]، يستخدم جملة من الأسئلة المشروعة كعلامات نافية يساند بعضها بعضاً، وليس يعيبه بحال من الأحوال أن يكون النقد موجهاً إلى واحد من الصحابة؛ لأن مبادئ العقل الكلية – وهي عندنا فطرية متصلة الإسناد بالله- لا تستثني الصحابة من الخضوع لها عند التحمل والأداء»[2].

والفريق الثاني الذين قرروا أن النص الشرعي هو الأعلى والأوثق والمؤسس لكن عند التطبيق نجد أنهم يقدمون العقل في مسائل عديدة، بل ربما قرروا أحيانا قاعدة كلية تتضمن تقديم العقل وبخاصة في مسألة صفات الله تعالى.

وممن يمثل هذا الفريق: الشيخ د. يوسف القرضاوي، ود.طه جابر العلواني، ود.عبد المجيد النجار، ولعل من أسباب هذا التردد والاضطراب في موقفهم هذا ما يحملونه من ثقافة شرعية تميزهم عن غيرهم، وكذلك تأثرهم بكتابات شيخ الإسلام ابن تيمية، ولكنهم في المقابل لا يزال لديهم شيء من التأثر بالمناهج الكلامية وخاصة الأشعرية، وأيضاً ما يحملونه من نظرة واقعية مبالغ فيها كان لها أثر كبير في موقفهم من النصوص الشرعية.

---

(١) من العجيب أن الكاتب يجهل أو يتجاهل أن أئمة المعتزلة قد ردوا هذا الاستدلال المنطقي الرائع –بحسب وصفه-، ومنهم الجبائي في رد طويل جاء فيه: «فأمَّا قول النظَّام: فلمَ لا يشاهد هذه الآية كلُّ النَّاس فليس هذا بلازم لأنَّ النَّاس لم يكونوا من هذا على ميعاد، وإنَّما هو شيءٌ حدث ليلاً، وما كان عندهم خبرٌ بأنَّه سَيحدث، وسيكون في وقت كذا فينظرونهُ، وإذا كان كذلك فقد بطل ما ظنَّه، يزيدك بياناً أنَّ القمر قد ينكشف كلُّه فلا يرى ذلك من النَّاس إلا الواحد بعد الواحد والنَّفر اليسير لقومهم، فكيف بانشقاق القمر الذي انشقَّ ثمَّ التأم من ساعته بعد أن رآه أولئك القوم الذين طلبوه، وأيضاً فقد يجوز أن يحجبه الله –عزّ وجلَّ- لمصالح العباد إلاّ عن أولئك القوم، لأنَّه قد يجوز أن يكون في بعض البلاد من المكذِّبين والمُحتالين في تلك الساعة من لو رأى ذلك لقال: إنَّما انشقَّ شهادة لي على صدقي. ولا يكون ما ذكره النَّظَّام قد جاء من هذا الوجه أيضاً، وبطل ما توهَّمه»، انظر: تثبيت دلائل النبوة، الجبائي، تحقيق: عبد الكريم عثمان: ١/ ٥٥ - ٥٩.

(٢) السلطة في الإسلام: ١٢٢.

فالشيخ د. القرضاوي مثلاً يذكر أن من أخطر أسباب الانحراف والضلالة « تقديس العقل البشري، ولذا فإن عامة المبتدعين المنحرفين قديماً وحديثاً يشتركون في تقديم العقل البشري على الوحي الإلهي بحيث يتهمون الأدلة الشرعية إذا لم توافقهم، ولا يتهمون عقولهم » [(١)].

وقال أيضاً: « إن العقل نعمة عظيمة ولا ريب، ولكن الوحي أعظم منه، وإن هداية العقل أعلى وأرسخ من هداية الحواس، ولكن هداية الوحي أعلى وأرسخ من هداية العقل، وفرق ما بين العقل والوحي هو فرق ما بين البشرية والألوهية » [(٢)].

وانتقد الشيخ من يرد الحديث الصحيح بزعم أنه مخالف للقواطع العقلية، أو الثوابت العلمية، « فإذا فتشت في هذه القواطع المزعومة، أو الثوابت المدعاة، وجدتها أموراً نظرية، قابلة للمناقشة، والأخذ والرد، ولا غرو أن خالفهم غيرهم فيها، وأنكروها عليهم » [(٣)].

ومع هذا التقرير الجيد فإن الشيخ وقع فيما انتقد غيره فيه، فعند حديثه عن السنة وإثبات – ما أسماه – فروع العقيدة من سؤال الملكين في القبر، ورؤية الله في الآخرة، ونحو ذلك مما سكت عنه القرآن ونطقت به السنة الصحيحة، أو جاء به القرآن ولكن بعبارات محتملة للتأويل من قريب أو بعيد، قال مبيناً الضابط- عنده- في إثبات ذلك: « فهذا مما لا ينازع أحد من علماء أهل السنة في وجوب الإيمان به عن طريق الحديث النبوي، إذا كان صحيح الثبوت صريح الدلالة، بشرط واحد ذكروه وهو أن يكون في دائرة الإمكان العقلي، أي لا يكون مستحيلاً في نظر العقل » [(٤)]، ونقل بعد ذلك عن الجويني والغزالي أن كل ما جوزه العقل وورد به الشرع وجب القضاء بثبوته [(٥)].

وعندما عرض موقفه من قضية الصفات ذكر أنه كان يرجح المذهب المشهور

---

(١) المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة: ٣٣١، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.
(٢) المصدر السابق: ٣٣١- ٣٣٢.
(٣) المصدر السابق: ١٣٣.
(٤) المصدر السابق: ١٢٢.
(٥) انظر: المصدر السابق: ١٢٣.

عن السلف- في نظره- وهو التفويض والسكوت، وعدم الخوض، ولكن بعد دراسة طويلة ومقارنة بين أقوال المدارس المختلفة رأى أن النصوص الواردة في الموضوع ليست كلها في مستوى واحد لا من حيث ثبوتها، ولا من حيث دلالتها، كما أن المروي عن السلف ليس كله ذا مفهوم واحد، فكان – في نظره- لابد من تجزئة القضية –عنده- على النحو التالي:

١. نصوص الصفات التي هي في البشر انفعالات كالرحمة، والمحبة، والغضب، فهذه حقها الإثبات ولا حاجة لتأويلها، لأنها بينة المعنى.
٢. النصوص التي تثبت الفوقية، والعلو لله تعالى كذلك حقها الإثبات كما أثبتها تعالى لنفسه.
٣. النصوص التي يفيد ظاهرها التركيب والتجسيم –في نظره- كالوجه، واليد، والعين، ونحوها فهذه يرجح تأويلها إذا كان التأويل قريباً غير متكلف، جاريا على ما يقتضيه لسان العرب، وهو أولى من الإثبات الذي قد يوهم المحال على الله تعالى.

ثم ذكر بعد ذلك موجبات ترجيح مذهب السلف، وأولها قصور العقل الإنساني، ثم أنه لا أمان من الخطأ في التأويل، وكذلك الخشية من اتخاذ التأويل ذريعة للتحريف، إلى غير ذلك من الأسباب[١].

ولم يقف الأمر عند قضية الصفات فقط، بل تجاوزها إلى غيرها فنجده يقول: « قد نجد في بعض الأحاديث ضرباً من الإشكال، وخصوصاً بالنسبة للمثقف المعاصر، وذلك إذا حملت على معانيها الحقيقية، كما تؤديها الألفاظ بحسب الدلالة الأصلية، فإذا حملت على المعنى المجازي زال الإشكال، وأسفر وجه المعنى المراد»[٢].

واشترط لذلك وجود مانع من صريح العقل، أو صحيح الشرع، أو قطعي العلم، أو مؤكد الواقع يمنع من إرادة المعنى الحقيقي[٣].

---

(١) انظر: فصول في العقيدة بين السلف والخلف، د. القرضاوي:١١٨-١٥٥، مكتبة وهبة، القاهرة،ط. الثانية، ١٤٢٧هـ.
(٢) كيف نتعامل مع السنة النبوية: ١٧٨.
(٣) المصدر السابق:١٧٩.

وضرب مثلاً لذلك بحديث: ((اشتكت النار إلى ربها، فقالت: يا رب أكل بعضي بعضا، فأذن لها بنفسين: نفس في الشتاء، ونفس في الصيف))[1] ، وحديث: ((إن الله خلق الخلق، حتى إذا فرغ من خلقه قالت الرحم: هذا مقام العائذ بك من القطيعة. قال: نعم، أما ترضين أن أصل من وصلك وأقطع من قطعك ؟ قالت: بلى يا رب. قال: فهو لك))[2] ، وحديث: ((إذا صار أهل الجنة إلى الجنة وأهل النار إلى النار، جيء بالموت حتى يجعل بين الجنة والنار، ثم يذبح، ثم ينادي مناد: يا أهل الجنة لا موت، ويا أهل النار لا موت. فيزداد أهل الجنة فرحا إلى فرحهم، ويزداد أهل النار حزنا إلى حزنهم))[3] .

وقال عن الحديث الأخير: « فمن المعلوم المتيقن الذي اتفق عليه العقل والنقل أن الموت – الذي هو مفارقة الإنسان للحياة- ليس كبشا، ولا ثورا ، ولا حيوانا من الحيوانات، بل هو معنى من المعاني، أو كما عبر القدماء عرض من الأعراض، والمعاني لا تنقلب أجساما ولا حيوانات إلا من باب التمثيل والتصوير، الذي يجسم المعاني والمعقولات وهذا هو الأليق بمخاطبة العقل المعاصر »[4] .

أما د.طه جابر العلواني فقد قرر أن « من خصائص المنهج الإسلامي التوازن بين مصادر المعرفة، فالمنهج الإسلامي يقرر مصدرين للمعرفة: الوحي والوجود، ويتخذ من العقل والحواس وسائل إدراك، وقد يمثل العقل نفسه مصدرا في بعض الأحيان لبعض أنواع المعارف... والوحي – وإن كان أوثق المصادر وأقواها- له مجالاته وميادينه، ومواضع هيمنته، والكون والحياة والأحياء مصادر معرفة بعد الوحي لكل منها ميدانه، وإلى كل مصدر من هذه المصادر وجه الإنسان لتلقي المعرفة »[5] .

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق،باب صفة النار وأنها مخلوقة، ح(٣٠٨٧)، ومسلم ، كتاب المساجد، باب استحباب الإبراد بالظهر في شدة الحر لمن يمضي إلى جماعة ويناله الحر في طريقه، ح(١٤٣٢).

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب من وصل وصله الله، ح(٥٦٤١)، ومسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب صلة الرحم وتحريم قطيعتها، ح(٢٥٥٤).

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار، ح(٦١٨٢)، ومسلم في صحيحه، كتاب الجنة وصفة نعيمها، باب النار يدخلها الجبارون، ح(٢٨٥٠).

(٤) كيف نتعامل السنة النبوية : ١٨٢.

(٥) من تقديمه لكتاب خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، عبد المجيد النجار: ١٢، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الطبعة الثانية،١٩٩٣م.





وقد كان الأولى بالدكتور - في مقام التقرير هذا - أن يقرر هيمنة الوحي على مصادر المعرفة بأن يكون هو الحكم عليها وهو معيار الحق والصواب، بدلاً من أن يجعل للوحي مواضع يكون فيها هو المهيمن، ومواضع يكون فيها العقل هو المهيمن كما قد يفهم من تفصيله لهذه القضية.

في موضع آخر قرر أن الجانب العقدي الغيبي هو مجال هيمنة الوحي، أما مسائل التشريع فلا بد فيها من استعمال العقل، إذ قال في ذلك: « الجانب العقدي المتعلق بأمور الألوهية، والقدر، والرسالة، والبعث والآخرة، والملائكة، والجن، والأرواح، أمور تدرك بالوحي، ولا سبيل للوصول إلى الموقف الحق فيها إلا بواسطة بعد أن يحدث الوحي للعقل المعرفة ليحيلها العقل بعد ذلك إلى القلب إيماناً... أما مسائل التشريع سواء تعلقت بالسياسة، والمصالح العامة، أو بالمعاملات، والأحوال المدنية، فقد كانت مسرحاً لاختلافات في الاجتهاد والرأي كثيرة، لأنهم كانوا يدركون أن أحكام الفروع مبناها على العلل والمصالح وتنظيم شؤون الحياة فلابد من استعمال العقل، وملاحظة التجارب، وإدراك فطرة الإنسان، وطبائع الاجتماع، والتمدن الإنساني»[1].

والإشكال هنا ليس في تقرير استعمال العقل في مجال الاجتهاد الشرعي بضوابطه، لكن الإشكال يأتي هنا من المقابلة بين مجالي الغيبيات والتشريع؛ مما قد يفهم منه الغض من دور النص الشرعي في مقابل العقل في مجال التشريع، وتقليص جانب التسليم في التشريع.

ولما جاء يعرض انقسام الناس إلى فرق في قضية تعارض العقل والنقل، ذكر أن هناك فريقاً وقف خلف النقل يتترسون به ضد فريق آخر وقف وراء العقل يجادل عنه وينافح، وجاء فريق حشوي يتشبث بألفاظ النصوص لا يستعين على فهمها بغير القاموس اللغوي، وصار العقل عنده متهما[2].

وقد انتقد ما وصفه - بالتطرف - في موقف الفريقين السابقين في قضايا العقيدة فقال: « لقد غلا بعضهم وجاوز الحد حين حاول إضعاف الدليل السمعي

---

(١) بحث بعنوان: العقل وموقعة في المنهجية الإسلامية، طه العلواني، مجلة إسلامية المعرفة، العدد: ٦، ١٩٩٦م: ١٨.

(٢) انظر: تقديمه لكتاب خلافه الإنسان : ١٦ -١٧.

مطلقاً في قضايا العقيدة وترجيح الدليل العقلي عليه، ...وأن الأخذ به يتوقف على انتفاء المعارض العقلي- ولقد قابل هذا التطرف في اعتماد العقل ودلائله وتقديمه على الدليل السمعي حتى في مجال العقيدة، تطرف جعل البعض يتقبل أن يضاف إلى أركان العقيدة، ومقوماتها، وعناصرها، أو تفسيرات تلك العناصر والمقومات كل ما ورد به نقل سواء، أكان خبر واحد أو جمع، وسواء أكان صحيحاً أو حسناً، مما أثقل عناصر الاعتقاد بجملة غير قليلة من معتقدات أهل الكتاب، وبعض ما قد يتعارض مع صريح القرآن من تشبيه، وتجسيم، وتعطيل، ونحوه»[1].

وهنا نقول للدكتور: أليست العقيدة في جملتها مبنية على الإيمان بالغيب؟ ألم تقرر أن الجانب العقدي لا سبيل للوصول إلى الموقف الحق فيه إلا بواسطة الوحي؟ ثم ليته ضرب لنا أمثلة مما يعده دخيلاً على العقيدة من معتقدات أهل الكتاب وأمثلة مما يعده تشبيهاً وتجسيماً جاء عن طريق النقل الصحيح أو الحسن!! والعجيب أنه يقرر ذلك في كتاب بعنوان « ابن تيمية وإسلامية المعرفة» فهل هذا الذي يقرره هو منهج شيخ الإسلام ابن تيمية –رحمه الله-؟!

وعندما وصف موقف الفقهاء من (قضية العقل والنقل) ذكر أنه موقف الجمع بينهما وتوحيدهما في سبيل الوصول إلى الغايات الإسلامية، والمقاصد الشرعية[2].

وهذا الكلام حق في الجملة، ولكن لما جاء يفصل موقفهم من توزيع الأدوار بين العقل والنقل وصفه بقوله: « هذا التوزيع الذي كان يعطي للعقل النصيب الأكبر والأوفى في معالجة قضايا الحياة ومشكلاتها ووضع الضوابط الشرعية.. وأن أدلة الأحكام اثنان لا ثالث لهما: النص والعقل، وإذا كانوا قد احتجوا بالرأي الذي يتسع للرؤية القاطعة (المعتدة دليلاً عقلياً) ولغيرها من الظنيات، فكيف لا يحتجون بالدليل العقلي؟... ولم يكونوا يجدون أي غضاضة في أن يقرروا أن العقل شريك النص لا ينفك عنه فاهماً للنص، متفقهاً فيه، مفسراً إياه أو مؤولاً، مجتهداً في تطبيقه على الوقائع، مرجحاً عند التكافؤ.

(١) ابن تيمية وإسلامية المعرفة: ٢٤- ٢٥.

(٢) انظر: بحث العقل وموقعه في المنهجية الإسلامية، مجلة إسلامية المعرفة:٣٠.

فالعقل هو مناط التكليف، ونظره أول الواجبات، واجتهاده بقدر ما آتاه الله تعالى من طاقة وجلد، فرض من أهم الفرائض وقربة من أقرب القربات، ومن ثم لا يعتد بعمل لا يمهد العقل له بالقصد والنية، مهما بلغ من إتقان الشكل وضبط الصورة» [١].

فالناظر في هذا النص يلمس إعلاء دور العقل، خاصة في قوله: «ونظره أول الواجبات»، إضافة إلى تعظيم دور العقل في مجال الفقه، وإذا أضفنا ذلك إلى النص السابق المتعلق بالعقيدة نسأل : أين دور النص في مقابل العقل؟!!.

إن سبب هذا الاضطراب في تحديد العلاقة بين العقل والنص- في وجهة نظري- هو حرص الدكتور وأمثاله على الدفاع عن موقف الإسلام من العقل؛ مما يدفعهم إلى الإلحاح الشديد على دور العقل، والإعلاء من منزلته واتهام المتمسكين بالنص بأنهم نصوصيون حشويون، ليس للعقل عندهم دور ولا وظيفة، أو على الأقل يغضون من منزلته.

والعجيب أن الدكتور طه العلواني قد وقع إلى حد ما فيما حذر منه عندما وصف موقف بعض من حاول التوفيق بين العقل والنص كرد فعل مقابل للتيار العقلاني المغالي حيث قال: «ولقد حاول كثير من الغيارى والمخلصين الوقوف بوجه ذاك التيار، لكن محاولات الدفاع الجزئي كثيراً ما تجر إلى أخطار أو انحرافات جديدة، فبدلاً من تأكيد مبدأ التوازن انصب الدفاع على توكيد أهمية العقل، وتأويل أي نص حاول المغرضون أن يبينوا تعارضه، أو نفي صحته، أو تعسف حمله على أبعد المحامل، أو نحو ذلك؛ مما يجعل الأمر كأنه معالجة مرض بدواء له مضاعفات تؤدي إلى أمراض أخطر وأعتى وأشد» [٢]، وقد ضرب مثلاً لذلك بتفسير الشيخ محمد عبده لجزء عم.

وهذا الذي ذكره الدكتور حق ويا ليته جعله منطلقاً لتصحيح الخلل الذي أصاب موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي تجاه النص الشرعي من أجل إعادة التوازن المنهجي الدقيق في قضية العلاقة بين النص الشرعي والعقل في ضوء الفهم

---

(١) المصدر السابق : ٣١.

(٢) من تقديمه لكتاب خلافة الإنسان:١٧.



الصحيح والدقيق للنصوص الشرعية، وخاصة في كثير من الكتب التي نشرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

وقريب من موقف د. العلواني موقف د. عبدالمجيد النجار، فقد وقع فيما وقع فيه من اضطراب وميل إلى الإعلاء من دور العقل، والإلحاح على ذلك في مقابل النص الشرعي رغم تقريره ابتداءً شموله لكل مناحي التصرف الإنساني في فكره وسلوكه، وأنه المرجع الأبدي لمنهاج خلافة الإنسان، يرجع إليهما ليصوغ حياته على قدر ما فيها من التحديد والإرشاد، سواء كان على وجه التفصيل أو كان على وجه الإجمال[1].

ولكنه بعد ذلك يعود ليبرر تقديم العقل بوجود أوضاع يجد الإنسان فيها نفسه «إزاء منهاج الخلافة كما رسمه الوحي الإلهي- من افتقاره في تصريف حياته إلى ما يغطي تفاصيل ذلك التصريف في مستجد أطواره، أو افتقاره إلى أصل المنهاج جملة، قد زوده الله تعالى بالعقل، وجعله أساساً للتكليف بالخلافة؛ لما ركب فيه من قدرة على إدراك الحق وتحمل الأمانة، وقد نوه به أيما تنويه، ودعا الإنسان الدعوة الملحة إلى أن يجعله رائداً في تحري الحقيقة، وأساساً في تحقيق الخلافة، أفلا يكون هذا العقل منبعاً ثانياً للحقيقة يصاغ منه منهاج الخلافة: استكمالاً لما وقف عنده منبع الوحي، وتأسيساً حينما لا يبلغ عطاء ذلك المنبع»[2].

وعندما نضم إلى هذا التقرير وصفه لما أسماه – بالقطب النصي- يتبين مدى ما وقع فيه من اضطراب؛ إذ وصف المنتمين إلى هذا القطب باعتبارهم «تعاليم الوحي هي المحدد الوحيد في كل الأزمان للمنهج الخلافي دون أن يكون للعقل أي دور سوى التنزيل المباشر لظواهر النصوص في حياة الناس على وتيرة تكاد لا تختلف باختلاف الظروف إلا بالقدر اليسير، على أن هذه الوجهة ترددت بين درجات من الحرفية متفاوتة، لعل أقصاها تلك الوجهة التي تختصر أوجه التصرف في الحياة الإنسانية فيما يفي به ظاهر النص إلغاءً لكل ما فيه فسحة للعقل ليستنبط وجوها

(١) انظر: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل:٦٦-٦٧.

(٢) المصدر السابق:٦٧-٦٨.

مستجدة في تحقيق الخلافة بناءً على التأويل، واعتباراً للمقاصد فيما لم يرد فيه نص مباشر، وهو ما آل إليه الحشوية والظاهرية[1] ، ونفاة القياس وغيرهم من الحرفيين حتى قال بعضهم قديماً: إن الوحي لا يسعه مبدأ إيماني في تصور الإله الذي هو غاية الوجود يقوم على المفارقة بين الله والعالم المادي تنزيهاً لله عن كل مشابهة وتجسيم؛ لأن هذا الوحي جاء في نصوصه بما يفيد المشابهة والتجسيم في حق الله تعالى، وقال بعضهم حديثاً: إن الوحي لا يسعه أن يحقق للإنسان خلافته بوجوه الاختراعات العلمية الحديثة، لأن هذه الاختراعات لم يرد لها ذكر في نصوص الوحي»[2] .

وهنا تتكرر التساؤلات التي وجهت للدكتور طه العلواني، ونضيف إليها: ألا يوجد عند من سماهم بالقطب النصي وسائل وأدوات للتعامل مع المستجدات والمتغيرات الزمانية والمكانية؟ وهذه الوسائل والأدوات ألا تقع ضمن علوم منهجية منضبطة ومنطلقة من النصوص الشرعية؟ ثم هل هذا القطب النصي يلغي مبدأ (أن الأصل في الأشياء الإباحة) إضافة إلى قواعد المصالح والمفاسد، حتى يقف من المخترعات الحديثة الموقف الذي ذكره الدكتور هنا؟!!.

وبهذا يتبين أن أصحاب هذا الاتجاه في الجملة يتبنون تقديم العقل على النص الشرعي عند التعارض، على التفصيل الذي تقدم ذكره، ولكن هنا تبرز إشكالية أخرى، وهي: ما هو الأساس الذي بنى عليه هذا الاتجاه تقديم العقل على النص الشرعي عند التعارض؟

إن الحل الذي تبناه هذا الاتجاه في جملته -كما يتضح من أقوالهم الآتية- يرى أنه لا يمكن تجاوز هذه الإشكالية إلا من خلال قاعدة كلية كالتي قدمها الغزالي في رسالة قانون التأويل[3] ، وتابعه الرازي في أساس التقديس[4] ، ومؤدى تلك القاعدة تقديم العقل على النقل عند التعارض؛ لأن العقل أصل النقل[5] .

---

(١) بين الدكتور أنه هنا لا يقصد الظاهرية كمذهب فقهي، ولكنه يقصد النزعة الحرفية في فهم النصوص.

(٢) خلافه الإنسان بين الوحي والعقل: ٣٠-٣١.

(٣) انظر: قانون التأويل، الغزالي: ٤، مطبعة الحسيني، القاهرة، ١٣٥٩هـ.

(٤) انظر: أساس التقديس، الرازي: ٢٢٠-٢٢١، تحقيق: أحمد السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٦هـ.

(٥) أخطأ فهمي هويدي خطأ جسيماً عندما نسب هذه القاعدة إلى شيخ الإسلام ابن تيمية، انظر: القرآن والسلطان: ٤٩.

قال الرازي: «إن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة: إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين وهو محال، وإما أن يبطل فيلزم تكذيب النقيضين وهو محال، وإما أن يصدق الظواهر النقلية ويكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل، لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ، وظهور المعجزات على محمد ﷺ، ولو جوزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهماً غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول. وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، فثبت أن القدح لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً وأنه باطل. ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال إنها غير صحيحة، أو يقال إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها، ثم إن جوزنا التأويل واشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم يجز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى، فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات وبالله التوفيق»[1].

ويبرر د. لؤي صافي اعتماد هذه القاعدة أو القانون كحل للإشكالية بأن ذلك هو الذي يحقق الوصول إلى اليقين المعرفي الذي لا يمكن أن يتم إلا من خلال منظومة من الأحكام الكلية اليقينية المتحصلة من خلال نظر واستدلال عقليين في مصدري المعرفة: الوحي والواقع[2].

وقد استدل أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر على صحة القول بتقديم العقل على النقل عند التعارض بعدد من الأدلة[3]، يمكن إجمالها فيما يلي:

١- القول بأن العقل هو أصل النقل؛ لأن ثبوت النقل متوقف على تصديق

---

(١) أساس التقديس، الرازي: ٢٢٠- ٢٢١.

(٢) انظر: إعمال العقل: ١٠٦.

(٣) هذه الأدلة اشترك في الاستدلال بها الفريقين الذين سبق ذكرهما، ولذا رأيت إيرادها هنا جملة.

العقل، ومن ثم وجب تقديمه، وفي هذا قال د.محمد عمارة: « العقل هو أول الأدلة، وليس ذلك فقط بل هو أصلها الذي به يعرف صدقها، وبواسطته يكتسب الكتاب والسنة والإجماع قيمة الدليل وحجيته، لأن حجية القرآن متوقفة على حجية الرسالة، وهما متوقفان على التصديق بالإلوهية، لأنها مصدرها ، فوجب أن يكون لإثبات الإلوهية طريق سابق عليها، وهذا الطريق هو برهان العقل »[(١)] .

وعليه فهو يدعو إلى أن يكون العقل « هو الحاكم بين ظاهر النصوص وبين البراهين العقلية إذا ما لاح التعارض بينهما »[(٢)] .

ويقرر الشيخ: د.يوسف القرضاوي أن أهل السنة-ويدخل فيهم عنده إضافة إلى أتباع مذهب السلف الأشاعرة والماتريدية- لم يقفوا ضد العقل « بل وفقوا بين العقل والنقل، بل أعلنوا أن العقل أساس النقل إذ به إثبات الصانع وإثبات النبوة »[(٣)] .

٢- تقديم النقل يؤدي إلى اعتبار الجزئي ورفض الكلي، وذلك « أن تعارض العقل والنقل في فحواه تعارض بين نصوص جزئية ومجموعة من المبادئ الكلية، وبالتالي فإن النظر العلمي يقتضي إلحاق الجزئي بقاعدة كلية، فإن تعذر نظرنا في إمكان تعديل القاعدة الكلية، أي التوقف في النص واعتماد منظومة القواعد الكلية التي تشكل البنية الداخلية لعقل الناظر في النص»[(٤)] .

وعليه فإن مما يميز المنهج العقلي أنه يعتمد العقل بشكل مباشر وسيلة للانطلاق؛ لأن النص في مجملة عبارة عن عالم من الأحكام والنظم والمقاصد الأمر الذي لا سبيل إلى إدراكه بغير الاستقراء الكلي، والتحليل للعلاقات الداخلية بين أجزاء النص بعضها ببعض من ناحية، وعلاقاتها الخارجية بالواقع من ناحية أخرى[(٥)] .

٣- تقديم النقل يؤدي إلى اعتماد الظني ورد اليقيني؛ وهذا خلل واضطراب في المنهج ، ويعرض الدين للتهم والريب[(٦)] .

---

(١) أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، محمد عمارة: ١٣ ، الشرق الأوسط للنشر، القاهرة، ١٩٩١م.
(٢) التراث في ضوء العقل، محمد عمارة : ٨٣، دار الوحدة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م.
(٣) المرجعية العليا في الإسلام: ٣٥٢.
(٤) إعمال العقل، لؤي صافي : ١٠٦ – ١٠٧.
(٥) انظر : السلطة في الإسلام:٣٨.
(٦) انظر : إعمال العقل: ١٠٥.

قال الشيخ الغزالي: « ونحن نؤكد مرة أو مرتين أنه ليس لروايات الآحاد أن تشغب على المحفوظ من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، أو أن تعرض حقائق الدين للتهم والريب »[(1)].

٤- استدل بعضهم بعدد من النصوص التي تدعو إلى تقديم العقل على النص عند التعارض-حسب فهمهم- منها قوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾ [محمد:٢٤]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا۟ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا۟ عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا ﴾ [الفرقان:٧٣].

قال د.محمد عمارة: « والله يخاطب في كتابه الفكر والعقل والعلم بدون قيد ولا حد ... والوقوف عند حد فهم العبارة مضر بنا، ومناف لما كتبه أسلافنا من جواهر المعقولات »[(2)].

وقال الأستاذ.فهمي هويدي: « القرآن لا يذكر العقل إلا في مقام التعظيم والتنبيه إلى وجوب العمل به والرجوع إليه، ولا تأتي الإشارة إليه عارضة أو مقتضبة في سياق الآية، بل هي تأتي في كل موضع من مواضعها مؤكدة جازمة باللفظ والدلالة، وتتكرر في كل معرض من معارض الأمر والنهي التي يحث المؤمن على تحكيم عقله، أو يلام فيها المفكر على إهمال عقله وقبول الحجر عليه »[(3)].

واستدل بعضهم[(4)] بأن النبي ﷺ قال: ((**إذا سمعتم الحديثَ عني تعرفه قلوبُكم، وتلين له أشعارُكم وأبشارُكم، وترون أنه منكم قريبٌ، فأنا أولاكم به، وإذا سمعتم الحديثَ عني تنكرُه قلوبُكم، وتنفر منه أشعارُكم وأبشارُكم، وترون أنه بعيدٌ منكم، فأنا أبعدُكم منه**))[(5)]. وما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي

(١) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث: ١٤٨.

(٢) الطريق إلى اليقظة الإسلامية، محمد عمارة: ٢٠٢، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

(٣) القرآن والسلطان:٤٩.

(٤) انظر: بحث «الإطار المرجعي لعلم نقد متن الحديث»، د. عبد الجبار سعيد، مجلة: إسلامية المعرفة، عدد ٣٩، ٢٠٠٥م : ٥٢.

(٥) رواه الإمام أحمد في مسنده:٣/٤٩٧، وقال الهيثمي:رجاله رجال الصحيح. مجمع الزوائد:١/٣٧٧، وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة:٢/٣٦٩.



الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: ((كيف بكم وبزمان ، أو: يوشك أن يأتي زمان يغربل الناس فيه غربلة، تبقى حثالة من الناس، قد مرجت عهودهم وأماناتهم، واختلفوا فكانوا هكذا))، وشبك بين أصابعه. فقالوا: كيف بنا يارسول الله ؟ قال: ((تأخذون ما تعرفون، وتذرون ما تنكرون، وتقبلون على أمر خاصتكم، وتذرون أمر عامتكم))[1] .

وأيضاً استدل بعضهم بأن الصحابة رضوان الله عليهم – أعملوا عقولهم في بعض الروايات، ونقدوها نقداً عقلياً محضا ، كما فعل ابن عباس رضي الله عنهما – في حديث الوضوء مما مست النار، حيث قال معترضا على أبي هريرة –رضي الله عنه – : « يا أبا هريرة أنتوضأ من الدهن؟ أنتوضأ من الحميم؟ »[2] ، وكما فعل هو وعائشة رضي الله عنهما في حديث الوضوء من حمل الجنازة حيث قال: « لا يلزمنا الوضوء من عيدان يابسة »[3] .

فحرص الصحابة على السنة هو الذي دفعهم لإعمال عقولهم في رد هذه الروايات[4] .

٥- إن الرسالة المحمدية هي خاتمة الرسالات وهذا إيذان ببلوغ الإنسانية سند الرشد، ومن ثم أصبح بإمكانها الاعتماد على العقل كما تعتمد على النقل.

قال د.محمد عمارة: « ولقد كان وراء هذا الموقف الإسلامي المميز من العقل مجيء الشريعة الإسلامية ختاما للشرائع السماء، فهي قد جاءت إيذانا ببلوغ الإنسانية سن رشدها، ومن ثم أصبح بالإمكان أن تعتمد على العقل اعتمادها على النقل »[5] .

ونجد الأستاذ. فهمي هويدي ينقل ملاحظة للفيلسوف محمد إقبال– رحمه

---

(١) رواه أبوداود في سننه، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي، ح(٤٣٤٢)، وابن ماجه في سننه، كتاب الفتن، باب التثبت في الفتنة، ح(٣٩٧٥)، وقال الشيخ الألباني: صحيح. انظر: صحيح سنن أبي داود.

(٢) رواه الترمذي في سننه، كتاب الطهارة، باب ما جاء في الوضوء مما غيرت النار، ح(٧٩)، قال الشيخ الألباني: حسن. انظر: صحيح سنن الترمذي. وكأن الباحث أغفل قول أبي هريرة – رضي الله عنه – : « يا ابن أخي إذا سمعت حديثا عن رسول الله ﷺ فلا تضرب له مثلا ».

(٣) سيأتي الكلام عليه في المناقشة.

(٤) انظر: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، الغزالي: ١٦، والقرآن والسلطان، هويدي:٥١، وبحث الإطار المرجعي لعلم نقد متن الحديث: د. عبدالجبار سعيد، مجلة إسلامية المعرفة : ٣٨.

(٥) التراث في ضوء العقل: ٢٤٨.

الله — ويصفها بالذكية[1] ، والتي قال فيها: « إنه كان من الطبيعي أن يكون محمد عليه السلام آخر الأنبياء؛ لأنه بعد أن أسلم البشرية إلى عقلها لم يعد هناك مجال بعد لنبوة جديدة ورسالة جديدة »[2] .

ويرى د. عبدالمجيد النجار أن « الإرشاد الإلهي الخاتم ... لم يكن ليعفي الإنسان من سعي ذاتي في سبيل تمثل ذلك الإرشاد ووضعه موضع التنفيذ ، بل إن الخاتمية التي كانت خاصية ذلك الإرشاد أضافت إلى الإنسان في مخاطبته به عبئاً تكليفياً ثقيلاً ، حيث أصبح هذا الإنسان مطالباً بأنٍ ينجز بعقله من تفهم الخطاب الإلهي، ومن تنزيله إلى مستوى الوقوع ما يكون محققاً للغاية على مر الدهر، إذ النبوة الهادية المصححة للمسيرة الإنسانية قد تعطلت بوفاة محمد ﷺ، وأنيطت بذلك عهدة الهداية والتصحيح إلى العقل البشري وفق الإرشاد الذي جاء به الدين القيم »[3] .

٦- استدل بعضهم —بحسب مفهومهم- بأن الفقهاء والمحدثون وأهل التفسير مارسوا إعمال عقولهم في النصوص سواءً من جهة الثبوت أو من جهة الدلالة، وإذا كان الأمر كذلك فهذا تقديم للعقل على النقل، ومن ثم فلا مبرر لرفض النظر العقلي في النصوص الشرعية[4].

ونجد د. عبد الجبار سعيد[5] يتعجب من « قوم يثبتون الأحاديث من خلال أسانيدها بعقولهم واجتهادهم، ويرفضون نظر العقول في المتون، تارة بحجة أن العقل البشري قاصر، وأخرى بأنه متفاوت. ويغيب عن بالهم أن ذات الشيء يمكن أن يقال في الجهود العقلية التي ثبت الإسناد من خلالها، ولو أردنا أن نستسلم لذلك فنعطل العقول لتفاوتها وتباينها لكان الأجدر بأن لا نثبت من خلالها القرآن

(١) انظر: السلطان والقرآن : ٤٩.
(٢) المصدر السابق:٤٩.
(٣) خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: ٢٩.
(٤) انظر: السنة النبوية، الغزالي:١٦، والقرآن والسلطان:٤٩، ٥١.
(٥) عبد الجبار أحمد محمد سعيد، المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي- مكتب الأردن، يعمل حاليا أستاذا بكلية الشريعة في جامعة قطر، له كتابات في مجلة إسلامية المعرفة، ومن مؤلفاته: اختلاط الرواة الثقات -دراسة تطبيقية على رواة الكتب الستة، حماد بن سلمة: حديثه وعلله في مسند الأمام أحمد، انظر: موقع مجلة إسلامية المعرفة.

ومتواتر السنة، ولكان الأولى منعها من التأمل في كتاب الله واستنباط الأحكام»[1].

٧- زعم بعضهم أنه عندما يرد العقل شيئاً من النقل فإن ذلك رد يستند إلى شواهد، ولا يقصد منه التسرع والهوى في القبول والرد ، وإنما يقصد بذلك ما توافقت العقول السليمة على رده في ضوء النظر في غيره من النصوص والحقائق والوقائع والمشاهدات[2].

٨- يرى بعضهم أن تقديم النقل على العقل تعطيل للحاسة النقدية، وهذه الحاسة النقدية هي بنت الإسلام الحقيقي الأصيل، وتستند شرعيتها من داخل النص الإسلامي الذاتي من حيث إنها: أولا: أحد تداعيات المبدأ القرآني الأصلي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وثانياً: أحد التجليات الذاتية للعقل الذاتي يثبته المنهج القرآن ولا ينفيه[3].

ومن هنا كان غياب الحاسة النقدية -وفق هذا المنظور- واحدة من الخسارات الكبرى التي خسرها العقل الإسلامي بنفي الفكر الاعتزالي برمته؛ لأن حضور هذه الحاسة يمثل واحدة من أهم نقاط البدء اللازمة لإعادة عرض الإسلام على العالم[4].

وينتقد د. أحمد أبو المجد شيوع النظرة الغيبية على حساب النظر العقلي، والذي أدى إلى انحسار المنهج النقدي، واستخدام المنهج الغيبي في التعامل مع الظواهر الغيبية والاجتماعية المعقولة المحكومة بالسنن والقوانين، وقال: « إن إسقاط المنهج الغيبي لا يعني المساس بقاعدة الإيمان بالغيب.. وإنما يعني تحديد مجالها بالأمور الخارجة عن نطاق الحواس والعقل، كما يعني إعادة العقل إلى عرشه الذي أنزل من خلال فترة البيات الحضاري، إنه يعني ببساطة تثبيت منهج للمعرفة تعتمد على العقل وعلى النقل »[5].

---

(١) بحث بعنوان الإطار المرجعي لعلم نقد متن الحديث: د. عبدالجبار سعيد، مجلة إسلامية المعرفة : ٣٨.

(٢) انظر: السنة النبوية: ١٦ ، وإعمال العقل: ١٠٦ ، ١١٤، وبحث الإطار المرجعي لعلم نقد متن الحديث، د. عبدالجبار سعيد مجلة إسلامية المعرفة: ٣٨.

(٣) انظر: السلطة في الإسلام: ١٢٤-١٢٦.

(٤) انظر: السلطة في الإسلام: ١٢٥.

(٥) بحث عنوان: الاستعانة بالسنة النبوية في تحقيق نهضة إسلامية شاملة ، مجلة المسلم المعاصر، عدد ٦١: ٣١.

٩- القول بأن تقديم العقل هو سبيل تحقيق التجديد الفكري والإبداع الحضاري، والذي هو شرط نهضة الأمة ولحاقها بركب التقدم.

قال د. أحمد كمال أبو المجد: « إن التجديد الذي به خلاص الأمة لا أمل فيه ولا رجاء بتحققه إلا إذا أعيد العقل من جديد إلى عرشه الذي أنزلته عنه مخاوف الخائفين، وهواجس المرتابين الذين يحسبون كل صيحة عليهم »[١]، وقال أيضاً: « ولنذكر أن البديل الوحيد لهذا هو أن نبقى قانعين بالتبعية والتخلف، تمر بنا مواكب الأمم والشعوب، تحمل القيادة، وتمارس السيادة، ونحن نكتفي بإعلان السخط والرفض والإنكار »[٢]. ويرى أن « آفتنا نحن المسلمين أننا عطلنا العقول، وركنت عامتنا وخاصتنا إلى المنقول، فتقدم الناس وتأخرنا، وتحركت الدنيا وتجمدنا، وأنزل العقل عن عرشه في حياتنا كلها »[٣].

وأما تقديم النقل -عنده- فهذا « جمود على الموجود »[٤].

المناقشة:

لقد تقدمت الإشارة إلى منزلة العقل في الشريعة، ومنهج أهل السنة في الاستدلال العقلي، والموقف الشرعي من توهم التعارض بين النص الشرعي وبين العقل؛ وهذا كله يدل على عدم تجاهل العقل، ولا الغض من منزلته التي يستحقها؛ كما توهم ذلك بعض من لم يدرك حقيقة منهج الشريعة في هذه القضية، سواء كان من أصحاب هذا الاتجاه أو من غيرهم.

وإن من مخالفة منهج الشريعة في هذه القضية تقديم العقل على النقل عند التعارض، سواء جاء ذلك في صورة تقرير نظري، أو تطبيقات عملية، بغض النظر عن قلة ذلك أو كثرته، عند هذا المفكر أو ذاك.

وفيما يلي رد إجمالي على عموم هذه الدعوى، ثم يتلوه رد تفصيلي على الأدلة التي تقدم ذكرها.

---

(١) تجديد الفكر الإسلامي - إطار جديد. مداخل أساسية،: ٤١،.
(٢) المصدر السابق: ٤٥.
(٣) حوار لا مواجهة: ٢٠٨.
(٤) تجديد الفكر الإسلامي: ٤٥، وانظر: إعمال العقل:١٦٥،١٠٧ .

أولاً- الرد الإجمالي على عموم دعوى تقديم العقل على النص الشرعي:

إن دعوى تقديم العقل على النص الشرعي عند التعارض دعوى باطلة سواءً كان ذلك قانوناً كلياً أو موقفاً ذاتياً تجاه مجموعة من النصوص الشرعية التي لم يقبلها عقل هذا المفكر أو ذاك، وإن أوجه بطلان هذه الدعوى كثيرة، ومنها:

١- إن الله تعالى قد أقام الحجة على خلقه بالنصوص الشرعية من القرآن والسنة، فلو كان العقل معارضاً للنقل ومقدماً عليه « فأي حجة قد قامت على المكلفين بالكتاب والرسول، وهل هذا القول إلا مناقض لإقامة حجة الله على خلقه بكتابه من كل وجه؟ وهذا ظاهر لكل من فهمه، ولله الحمد »[1].

٢- ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يخالفه نص شرعي صحيح صريح، وإن وجد فالنص إما أن يكون غير صحيح، أو تكون دلالته ضعيفة وغير صريحة في محل الاختلاف، ومن ثم فلا يصلح أن يكون هو دليلاً بذاته على المسألة محل النزاع فضلاً عن مخالفته لصريح العقل.

وإذا كان النص صحيحاً صريحاً في دلالته فالعقل الذي يزعم أنه يعارضه إنما هو شبهات فاسدة عند من يتأمل ذلك بتجرد وإنصاف.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: « وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالنقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع، ووجدت ما علم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يخالفه إما حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة، فلا يصلح أن يكون دليلاً لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول، ونحن نعلم أن الرسل لا يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته»[2].

٣- إن الظن بأن في النصوص الشرعية ما يخالف العقل يؤدي إلى إسقاط حرمة نصوص الكتاب والسنة من القلوب، ويضعف من تعظيمها في النفوس[3].

---

(١) الصواعق المرسلة، لابن القيم: ٢/٧٣٧.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية: ١/١٤٨.

(٣) انظر: الصواعق المرسلة: ٣/٩٩٩.

٤- إن اشتراط الإمكان العقلي، أو انتفاء المانع العقلي لقبول الحديث، حاصله أنه لا يُعلم ثبوت ما أخبر به النبي ﷺ حتى يُعلم انتفاء ما يعارضه عقلا، ولا سبيل إلى العلم بانتفاء المعارض عقلا، كما أنه لا يلزم من انتفاء العلم بالمعارض العلم بانتفاء المعارض، ولا ريب في خطورة هذه الدعوى؛ إذ ليس هناك أبلغ في إنزال الوحي عن منزلته من هذه[1].

٥- إن صدور هذه الدعوى من دعاة ومفكرين إسلاميين يفتح الباب أمام كل جاهل وصاحب هوى ومعجب بعقله أن يتجاوز ما لا يقبله عقله من النصوص الشرعية؛ لأن هذه الدعوى ابتداءً غير صحيحة، كما أنها لا تخضع لضابط موضوعي منهجي وإنما هي تبع لآراء وقناعات ذاتية تختلف من شخص إلى آخر، ومن ثم لا يحتج هذا المفكر العقلاني الإسلامي على ذاك العلماني أو الليبرالي أو غيره من المنحرفين لا يحتج عليه بحجة من كتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ إلا ولجأ هذا المخالف إلى طاغوت تقديم العقل على النقل- كما يسميه ابن القيم رحمه الله- فيطعن في دلالة القرآن، أو في صحة الحديث بمعارضته لمعقوله، ومن ثم يرده أو يؤوله بما يتفق مع اعتقاده ومذهبه[2].

وإن الأمثلة التي تشهد على انفتاح الباب لتجاوز النص الشرعي نتيجة لتقديس العقل كثيرة جداً عند أصحاب الاتجاهات العقلانية الأخرى، من ذلك قول خالص جلبي: «إن العقل ينمو من خلال آلية النقد الذاتي، لأن المراجعة تفرض التصحيح وهذا يعني النمو، وفي جو الممارسة والتصحيح يزداد التراكم المعرفي، وهذا لا نهاية له، لذا كان شرطاً أساسياً التحرر من (العقل النقلي)، والانتقال لبناء (العقل النقدي)، والفرق هائل بين الاثنين يقترب من الفرق بين الموت والحياة، طالما ارتبط بالأول بالجمود، والثاني بالحركة»[3].

ويقرر جمال البنا أن الأصل الأول من أصول الشريعة هو «العقل أولاً»[4]،

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة: ٣/ ٧٣١.

(٢) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية: ١٦/ ٤٤- ٤٤٢، والصواعق المرسلة: ٢/ ٦٣٢، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، عثمان حسن: ١/ ٣٨٦.

(٣) صحيفة الشرق الأوسط، تاريخ ٥/ ٩/ ٢٠٠١م.

(٤) نحو فقه جديد: ٣/ ١٩٥.

ويزعم أنه لا داع للرجوع للكتاب والسنة في كل قضية؛ «لأن هناك العديد من القضايا التي يكفي فيها العقل خاصة إذا كان حكمه فيها صريحاً جلياً لا لبس فيه ولا شك؛ ذلك لأن العقل وحي أيضاً غرسه الله في الإنسان وجعله حكماً وفيصلاً؛ حتى يستقل بأمور نفسه ولا يكون عالة على الآخرين، وأمر بالاحتكام إليه، وإعماله في شئون الدنيا، ورسم له الضوابط»[1].

وهذا حسن حنفي يقول: «لا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه، وتحرير وجداننا المعاصر من الخوف والرهبة والطاعة للسلطة سواء كانت الموروث أو سلطة المنقول، سواء كانت سلطة التقاليد أم السلطة السياسية»[2].

وينتقد الحركة السلفية المعاصرة في اعتمادها شبه المطلق على «قال الله»، و«قال الرسول»، «واستشهادها بالحجج النقلية دون إعمال للحس والعقل، وكأن الخبر حجة، وكأن النقل برهان»[3].

٦- إن هذه الدعوى دليل على تقصير من صدرت عنه من جهة ضعف معرفته بما دل عليه الكتاب والسنة، وما يلزم على ذلك من النهي عن إدخال العقل في بعض الأمور- لا سيما ما يتعلق بالأمور الغيبية التي أخبر الله بها، أو أخبر بها رسوله ﷺ، أو ما يتعلق بمعرفة الله بأسمائه وصفاته على وجه التفصيل، مما لا يعلم إلا من جهة الوحي — قرآنا وسنة- ابتداءً، فإذا وردت في الشرع مسائلها ودلائلها فإن العقل الصريح يوافق النقل الصحيح في ذلك[4].

٧- يلزم على هذه الدعوى لوازم شنيعة مما يدل على فساد هذه الدعوى، ومن ذلك أنه يلزم القدح في وحي الله قرآناً وسنة بأنه لا يفيد اليقين، فإنه إذا جاز أن يكون فيما أخبر الله به ورسوله ﷺ أخبار يعارضها صريح العقل، ويجب

---

(١) المصدر السابق: ٣/٢٣٨.

(٢) التراث والتجديد، حسن حنفي:٤٥، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٠م.

(٣) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي:١/٣٦٨، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٨م.

(٤) انظر : الاعتصام: ٢/٣١٨.

تقديمه عليها من غير بيان من الله ورسوله للحق الذي يطابق مدلول العقل، ولا لمعاني في تلك الأخبار المناقضة لصريح العقل، فيكف يستفاد منها التصديق الذي يورث اليقين؟ وكيف يقال ذلك والله جعل وحيه سبباً لليقين والطمأنينة[(١)]، وهذا – ولا شك – لا يستقيم مع الإيمان الذي يحصل لمن له أدنى معرفة بأحواله ﷺ؛ إذ يعلم كل مؤمن علم اليقين أنه ﷺ كان أعلم الخلق بما يخبر به، وبما يأمر به، وأنه كان أفصح الأمة، وأقدرهم على البيان وكشف المعاني، واجتمع في حقه كمال القدرة، وكمال الداعي، وكمال العلم، فهو أعلم الناس بما يدعو إليه، وأقدرهم على أسباب الدعوة، وأعظمهم رغبة، وأتمهم نصيحة[(٢)].

٨- هذه الدعوى إنما تصدر عن جهل بالوحي وبالعقل، كما قال الإمام ابن القيم – رحمه الله –: «وإن هذه المعارضة بين الوحي والعقل نتيجة جهلين عظيمين: جهل بالوحي، وجهل بالعقل، أما الجهل بالوحي فإن المعارض لم يفهم مضمونه وما دل عليه، بل فهم منه خلاف الحق الذي دل عليه وأريد به، ثم عارض ما دل عليه بالرأي والمعقول، ونحن ننزل معه درجة ونبين أن المعقول الذي ذكره لا يصلح لمعارضة المعنى الباطل الذي فهمه من الوحي، فضلاً عن المعنى الصحيح الذي دل عليه الوحي، فإنه يستحيل أن يعارض معارضة صحيحة البتة، بل هو الحق الذي ليس بعده إلا الضلال، والله تعالى هو الحق، وكلامه حق، ورسوله حق، وما خالف ذلك فهو الباطل المحض الذي لا يقوم على صحته دليل بل الأدلة الصحيحة التي تنتهي مقدماتها إلى الضروريات تدل على بطلانه.

وأما الجهل بالعقل فإنه لا يتصور أن العقل الصحيح يعارض الوحي أبداً، ولكن الجاهل يظن أن تلك الشبهة عقلية، وهي جهلية خيالية...»[(٣)].

ولو تأملنا في جميع المعارضات المتوهمة بالعقل لوجدنا هذا الجهل بالوحي والعقل ظاهراً فيها؛ فمثلاً من عارض ما دلت عليه النصوص من إثبات الصفات

---

(١) انظر: مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية، تعليق: رشيد رضا: ١/١٩٩، دار التراث العربي، القاهرة، ودرء التعارض: ٥/٢٤٢.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ١/٢٣، والصواعق المرسلة: ٢/٦٥١.

(٣) الصواعق المرسلة: ٤/١٠٢٧.

الخبرية لله تعالى، نجد أنه فهم معنى باطلاً من النص وهو أنه يلزم منه التشبيه والتجسيم – بحسب مفهومه-، ثم عارض ذلك بعقله، وهذا جهل منه بالوحي.

أما جهله بالعقل فمن جهة ظنه أن إثبات الصفة لله تعالى يلزم منه التشبيه والتجسيم، وهذا لا يصح عقلاً ؛ فالخالق تثبت له الصفة على ما يليق به، والمخلوق تثبت له صفته على ما يليق به.

٩- مما يدل على فساد دعوى تقديم العقل على النص الشرعي عند العقلانيين المتقدمين والمتأخرين – اضطرابهم في العقل الذي عارضوا به النص الشرعي، فكل منهم يدعي أن صريح العقل معه، فمنهم من يرد هذا النص أو يؤوله لوجود معارض عقلي عنده، بينما الآخر لا يرى وجود هذا المعارض، بل إن الاضطراب وصل إلى أقوال الواحد منهم، حيث يقرر شيئاً في كتاب ثم يخالفه في كتاب آخر بل ربما أحياناً في نفس الكتاب، والأمثلة والشواهد على ذلك كثيرة نكتفي منها بمثالين لاثنين وقع عندهما الاضطراب رغم مكانتهما العلمية والدعوية، فكيف بغيرهما؟

أولاً: الشيخ الغزالي رحمه الله، وما أكثر ما يقع فيه من الاضطراب في هذه القضية، فمثلاً نجده يقول: « فإذا حدثني القرآن عن عالم آخر اسمه الملائكة، أو عالم آخر اسمه الجن، أو عوالم أخرى.. فإنني من ناحية المبدأ أقبل، ولما كنت على ثقة مطلقة من صدق البلاغ الذي جاءني، وعصمة المبلغ الذي نقل إلي فإني أؤمن بالملائكة والروح وما أشبه ذلك من مغيبات »[1].

وقرر أن عدم العلم بشيء ليس علماً بعدمه، وما يحكم العقل باستحالته غير ما يعجز عن دركه[2].

ولكن عندما ذكر حديث أن موسى فقأ عين الملك عندما جاء لقبض روحه[3]، قال: « إن الحديث صحيح السند لكن متنه يثير الريبة، إذ يفيد أن موسى يكره

---

(١) دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين : ٣١.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٣١.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأنبياء، باب وفاة موسى وذكره بعد، ح(٣٢٢٦)، ومسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب من فضائل موسى ﷺ، ح(٢٣٧٢).

الموت، ولا يحب لقاء الله بعدما انتهى أجله، وهذا المعنى مرفوض بالنسبة إلى الصالحين من عباد الله.. ثم هل الملائكة تعرض لهم العاهات التي تعرض للبشر من عمى أو عور؟ ذاك بعيد »[١].

ثانياً: الشيخ يوسف القرضاوي، فقد وقع في الاضطراب في هذه القضية عندما انتقد من يرد الحديث الصحيح بزعم مخالفته للقواطع العقلية، وقرر أن هداية الوحي أعلى وأرسخ من هداية العقل، ومع ذلك يشترط لصحة الإيمان بالحديث النبوي أن يكون في دائرة الإمكان العقلي[٢]. فمن يكون الأعلى إذن ؟!

وقد وقع له ذلك أيضاً عندما ذكر أن بعض الأحاديث قد يوجد فيه ضرب من الإشكال، خصوصاً بالنسبة للمثقف المعاصر، ومن أمثلة ذلك حديث ذبح الموت، والعجيب أنه نقل عن الشيخ أحمد شاكر – رحمه الله – تعليقه على الحديث، حيث قال: « عالم الغيب الذي وراء المادة لا تدركه العقول المقيدة بالأجسام في هذه الأرض، بل إن العقول عجزت عن إدراك حقائق المادة التي في متناول إدراكها، فما بالها تسمو إلى الحكم على ما خرج من نطاق قدرتها ومن سلطانها؟ وها نحن أولاء في عصرنا ندرك تحويل المادة إلى قوة، وقد ندرك تحويل القوة إلى مادة، بالصناعة والعمل، ومن غير معرفة بحقيقة هذه ولا تلك. وما ندري ماذا يكون من بعد، إلا أن العقل الإنساني عاجز وقاصر، وما المادة، وما القوة، والعرض، والجوهر، إلا اصطلاحات لتقريب الحقائق، فخير للإنسان أن يؤمن ويعمل صالحاً، ثم يدع ما في الغيب لعالم الغيب؛ لعله ينجو يوم القيامة»[٣].

ووصف القرضاوي هذا التعليق من الشيخ بقوله: « وكلام الشيخ في تعليل رفض التأويل للنصوص المحكمات في الشئون الغيبية يقوم على منطق قوي مقنع»[٤].

ومع ذلك لم يقنعه هذا المنطق القوي المقنع لأنه – عنده – في هذا المقام- الغيبي – خاصة غير مسلم، والفرار من التأويل هنا- لا مبرر له. هكذا لا مبرر

---

(١) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث: ٢٧.

(٢) انظر: المرجعية العليا في الإسلام: ٣٣١-٣٣٢.

(٣) مسند الإمام أحمد بتخريج الشيخ أحمد شاكر: ٨/ ٢٤٠.

(٤) كيف نتعامل مع السنة النبوية: ١٨٢.

له.. ويبدو أن المبرر الأقوى عنده ، مراعاة ما هو أليق بمخاطبة العقل المعاصر[1] .

ولا ندري ما هو الحد الذي سيقف عنده أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي في مراعاتهم للعقل المعاصر؟

ثم إن عليهم أن يجيبوا عن سؤالين هما :

١- ما هو العقل الذي يوزن به كلام الله ورسوله، وأي عقولكم تريدون أن يكون معياراً للنصوص الشرعية فما وافقه قبل وأقر على ظاهره، وما خالفه رد أو أول أو فوض؟!!.

٢- ما هو العقل المعاصر الذي يجب أن نحسب له ألف حساب عندما نريد أن نخاطبه بمقتضى نصوص الشريعة، أهو عقل المسلم المؤمن إيماناً جازماً بصحة ما ورد في النصوص الشرعية صحة مطلقة وأنها الحاكمة لا المحكومة، أم عقل المرتابين في دينهم المنهزمين نفسياً أمام حضارة الآخرين الدنيوية؟ أم عقل الكافر بدين الله وبكتاب الله وبرسول الله ﷺ ؟!

١٠- الاستناد إلى القانون الكلي الذي ذكره الرازي أساساً لدعوى تقديم العقل على النقل عند التعارض كان خطأ فادحاً من أصحاب هذا الاتجاه؛ لأن هذا القانون باطل من وجوه كثيرة منها[2] :

١- القسمة الرباعية في هذا القانون باطلة من أصلها والتقسيم الصحيح أن يقال : إذا تعارض دليلان سمعيان، أو عقليان، أو سمعي وعقلي، فإما أن يكونا

---

(١) انظر: المصدر السابق:١٨٢.

(٢) لمزيد من أوجه الرد يراجع كتاب « درء تعارض العقل والنقل» لشيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله– والذي وصفه تلميذه ابن القيم – رحمه الله – بقوله : « فإنه كتاب لم يطرق العالم له نظير في بابه، فإنه هدم فيه قواعد أهل الباطل وشيد فيه قواعد أهل السنة، والحديث، وأحكمها ، ورفع أعلامها ، وقررها بمجامع الطرق التي تقرر بها الحق من العقل والنقل والفطرة ، فجاء كتابا لا يستغني عنه من نصح نفسه من أهل العلم، فجزاه الله عن أهل العلم والإيمان أفضل الجزاء » . طريق الهجرتين وباب السعادتين، لابن القيم، تحقيق : عمر بن محمود أبو عمر: ٢٤٨، دار ابن القيم، الدمام، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ، وقد قام ابن القيم – رحمه الله – بجمع هذه الردود والقواعد ورتبها في كتابه الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة.

قطعيين، وإما أن يكون ظنيين، وإما أن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً.

فأما القطعيان فلا يمكن تعارضهما في الأقسام الثلاثة، لأن الدليل القطعي هو الذي يستلزم مدلوله قطعاً، فلو تعارض لزم الجمع بين النقيضين، وإن كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً، تعين تقديم القطعي سواء كان عقلياً أو سمعياً، وإن كانا جميعاً ظنيين صرنا إلى الترجيح، ووجب تقديم الراجح منهما سمعيا كان أو عقلياً.

فهذا تقسيم واضح متفق على مضمونه بين العقلاء[1].

٢- إذا قدر أن العقلي هو القطعي كان تقديمه لأنه قطعي لا لأنه عقلي، فعلم أن تقديم العقلي مطلقاً خطأ، وأن جعل جهة الترجيح كونه عقلياً خطأ[2].

٣- القول بأن العقل هو أصل النقل، ومن ثم وجب تقديمه قول لا يسلم؛ لأن كون العقل أصلاً للنقل، إما أن يراد به: أنه أصل في ثبوته في نفس الأمر، أو أصل في علمنا بصحته، فالأول لا يقوله عاقل فإن ما هو ثابت في نفس الأمر ليس موقوفا على علمنا به، فعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في نفس الأمر، فما أخبر به الصادق المصدوق هو ثابت في نفسه سواء علمناه بعقولنا أو لم نعلمه، وسواء صدقه الناس أو لم يصدقوه، كما أن رسول الله حق وإن كذبه من كذبه، كما أن وجود الرب تعالى وثبوت أسمائه وصفاته حق، سواء علمناه بعقولنا أو لم نعلمه، فلا يتوقف ذلك على وجودنا فضلا عن علومنا وعقولنا؛ فالشرع المنزل من عند الله مستغن في نفسه عن علمنا وعقلنا، ولكن نحن محتاجون إليه وإلى أن نعلمه بعقولنا، فإذا علم العقل ذلك حصل له كمال لم يكن قبل ذلك، وإذا فقده كان ناقصا جاهلا.

وأما إن أراد أن العقل أصل في معرفتنا بالسمع ودليل على صحته، فيقال له: أتعني بالعقل هنا القوة والغريزة التي فينا، أم العلوم المستفادة بتلك الغريزة ؟

فالأول تمتنع إرادته بأن تلك الغريزة ليست علما يمكن معارضته للنقل، وإن كانت شرطا في كل علم عقلي أو سمعي، وما كان شرطا في الشيء امتنع أن يكون منافيا له.

---

(١) انظر: درء التعارض:١/٧٨، والصواعق المرسلة ٣/٧٩٧.

(٢) انظر: درء التعارض: ١/ ٨٠، والصواعق المرسلة: ٣/٧٩٨.



وإن أردت العلم والمعرفة الحاصل بالعقل، قيل لك: ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلا للسمع ودليلا على صحته؛ فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر، والعلم بصحة السمع غايته أن يتوقف على ما به يعلم صدق الرسول من العقليات، وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول، بل ذلك يعلم بالآيات والبراهين الدالة على صدقه.

فعلم أن جميع المعقولات ليس أصلا للنقل، لا بمعنى توقف العلم بالسمع عليها، ولا بمعنى توقف ثبوته في نفس الأمر عليها[1].

ثم « لو قدر تعارض الشرع والعقل لوجب تقديم الشرع؛ لأن العقل قد صدق الشرع، ومن ضرورة تصديقه له قبول خبره، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدق الشرع موقوف على كل ما يخبر به العقل، ومعلوم أن هذا المسلك إذا سلك أصح من مسلكهم، كما قال بعض أهل الإيمان: يكفيك من العقل أن يعرفك صدق الرسول، ومعاني كلامه، ثم يخلي بينك وبينه.

وقال آخر: العقل سلطان ولى الرسول ثم عزل نفسه.

ولأن العقل دل على أن الرسول يجب تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر، ولأن العقل يدل على صدق الرسول دلالة عامة مطلقة، ولا يدل على صدق قضايا نفسه دلالة عامة، ولأن العقل يغلط كما يغلط الحس وأكثر من غلطه بكثير؛ فإذا كان حكم الحس من أقوى الأحكام ويعرض فيه من الغلط ما يعرض، فما الظن بالعقل؟ »[1].

ثانياً- الرد التفصيلي على الأدلة التي استدلوا بها في هذه الدعوى:

١- القول بأن تقديم النقل عند التعارض يؤدي إلى اعتبار الجزئي (وهو النص) ورفض الكلي (وهو القواعد الكلية التي تشكل البنية الداخلية لعقل الناظر في النص)، فهذا يرد عليه من الأوجه التالية:

١- رفض الكلي هنا معتبر؛ لأن الحكم على الكلي- الذي هو نتيجة الاستقراء- مصدره الحكم الثابت في الجزئيات، وليس مصدراً آخر؛ وعليه فثبوت الجزئي سابق للكلي، وفي هذا قال الشاطبي- رحمه الله-: « إن تلقي العلم بالكلي إنما هو

(١) الصواعق المرسلة: ٣/٨٠٧، وانظر: درء تعارض العقل والنقل: ١/ ٧٩.

من عرض الجزئيات واستقرائها؛ فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات، ولأنه ليس بموجود في الخارج، وإنما هو مضمن في الجزئيات -حسبما تقرر في المعقولات، فإذا الوقوف مع الكلي مع الإعراض عن الجزئي وقوف مع شيء لم يتقرر العلم به بعد دون العلم بالجزئي، والجزئي هو مظهر العلم به »[1].

٢- من الخطأ التسرع في دعوى معارضة الجزئي للكلي؛ إذ قد يكون هذا الجزئي غير داخل في أفراد الكلي، لوجود مانع، أو لاستثناء بدليل خاص، أو لحصول وهم في إدخاله ضمن الكلي[2].

٣- قد يكون المحل غير قابل لإدخاله ضمن قاعدة كلية، لأن من طبيعة الجزئيات التي تشملها القاعدة الاستقرائية أنها تستوي في الحكم العام.

مثال ذلك: القاعدة التي قررتها الفرق الكلامية (كل متصف بالصفات جسم)، ومناط القاعدة الكلية -وهو الجسمية- منفي عنه تعالى، ومن ثم نفوا عنه كل ما يرونه من لوازم الجسمية[3].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله-: « إن الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء فلا يجوز أن يمثل بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقسية في المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلى يقين، بل تناقضت أدلتهم، وغلب عليهم بعد التناهي الحيرة والاضطراب»[4].

ومثل ذلك يقال في النصوص التي بينت ما يحدث في القبر، أو يوم القيامة، أو الجنة، أو النار؛ فإنها لا تدخل في قاعدة كلية تستوي فيها مع أحكام الدنيا.

٤- هذا الجزئي الذي يدعون إلى رده أو إيقافه هو داخل تحت قاعدة كلية ثبتت بالاستقراء الصحيح الذي شهد به علماء معتبرون.

---

(١) الموافقات للشاطبي: ٣/٨، وانظر: الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية، الطيب السنوسي أحمد: ٦٤ دار التدمرية - الرياض- الطبعة الأولى: ١٤٢٤هـ.

(٢) انظر: الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية: ٢٩٧.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٣٠٢.

(٤) مجموع الفتاوى: ٣/٢٩٧.

قال ابن القيم- رحمه الله-: « نقطع بأن كل دليل عقلي خالف السمعي الصريح الصحيح فهو باطل في نفسه مخالف للعقل قبل أن ينظر في مقدماته، فالواجب تقديم الدليل السمعي للعلم بصحته، وما عارضه فإما معلوم البطلان، وإما غير معلوم الصحة وذلك أحسن أحواله »[(١)].

وقال الشاطبي – رحمه الله- عن نصوص الشريعة: « إن الاستقراء دل على جريانها على مقتضى العقول بحيث تصدقها العقول الراجحة وتنقاد لها طائعة أو كارهة »[(٢)].

ولو أخذنا مسائل توحيد الأسماء والصفات لوجدنا القواعد التي قررها أهل السنة مبنية على استقراء لنصوص الكتاب والسنة، مما ينتج قواعد كلية لا تصادم نصاً شرعياً صحيحاً صريحاً، ولا تصادم العقل الصريح أيضاً لما تقدم تقريره، بخلاف القواعد التي قررها المخالفون لهم.

٢- دعوى أن تقديم النقل يؤدي إلى اعتماد الظني ورد اليقيني، ووصف ذلك بأنه خلل واضطراب في المنهج، فالحق أن هذه الدعوى هي التي توصف بالخلل والاضطراب في المنهج، وسوء فهم لمنزلة النصوص في الشريعة، ذلك أن مسألة اليقين والظن في الأدلة من الأمور النسبية التي تختلف فيها مدارك الناس.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية –رحمه الله-: « كون المسألة قطعية أو ظنية هو أمر إضافي بحسب حال المعتقدين ليس هو وصفا للقول في نفسه فإن الإنسان قد يقطع بأشياء علمها بالضرورة أو بالنقل المعلوم صدقه عنده وغيره لا يعرف ذلك لا قطعا ولا ظنا، وقد يكون الإنسان ذكيا قوي الذهن سريع الإدراك علما وظنا فيعرف من الحق ويقطع به ما لا يتصوره غيره ولا يعرفه لا علما ولا ظنا، فالقطع والظن يكون بحسب ما وصل إلى الإنسان من الأدلة وبحسب قدرته على الاستدلال.

والناس يختلفون في هذا وهذا، فكون المسألة قطعية أو ظنية ليس هو صفة ملازمة للقول المتنازع فيه حتى يقال كل من خالفه قد خالف القطعي، بل هو صفة

---

(١) الصواعق المرسلة :٣/ ٨٠٦.

(٢) الموافقات: ٢٨/٣.

لحال الناظر المستدل المعتقد »[1].

ولـذا فإن هـذه الدعوى إنما هي إخبار عمـا عند هؤلاء وليس إخبـاراً عن واقع الأمر؛ ولا يلزم من ذلك النفي العام؛ إذ ذلك – كما قال ابن القيم – رحمه الله-: « بمنزلـة الاستـدلال على أن الواجـد للشيء العالم به غير واجد لـه ولا عالم به... فيقـال له : اصـرف عنايتك إلى ما جاء به الرسـول ﷺ، والحرص عليه، وتتبعه، وجمعـه، ومعرفة أحوال نقلتـه وسيرتهم، وأعرض عما سـواه، واجعله غاية طلبك، ونهايـة قصدك، بل احرص عليه حرص أتباع المذاهب على معرفة مذاهب أئمتهم، بحيـث حصل لهم العلم الضروري بأنها مذاهبهـم وأقوالهم، ولو أنكر ذلك عليهم منكر لسخروا منه، وحينئذ تعلم : هل تفيد أخبار رسول الله ﷺ العلم أو لا تفيده، فأما مع إعراضك عنها، وعن طلبها فهي لا تفيدك علماً، ولو قلت : لا تفيدك أيضاً ظناً لكنت مخبراً بحصتك ونصيبك منها »[2].

٣- الاستدلال بالآيات والأحاديث على صحة دعواهم يجاب عنه بما يلي:

١- أمـا الآيات التي ورد الاستدلال بها فلا تدل على ما ذهبوا إليه؛ إذ دلالتها واضحـة وصريحـة في الأمر والحث على التفكر والتدبـر لآيات الله تعالى التي تقرأ وتتلى وتسمع، وهذا ما لا يخالف فيه أحد.

٢- أمـا الأحاديـث التـي تقدم ذكرهـا فلعلمـه ﷺ أن أقوامـاً سيُدخلون في الحديـث عنه ما لم يقله نبه إلى وجوب التحري في الحديث عنه، واجتناب الكذب عليه، ووجـه الخطاب إلى الصحابة -رضوان الله عليهم- ؛ لأنهم هم المبلغون عنه إلى أمته من بعده[3].

والمعرفـة التي جـاءت في هـذه الأحاديث لتكون مميزة لصحيـح الحديث من ضعيفـه وموضوعـه ليسـت بابـاً مشرعاً لـكل أحد يصحـح ويضعـف حسب فهمه

(١) منهـاج السنـة النبويـة لابن تيمية، تحقيـق : د. محمد رشاد سـالم: ٩١/٥، مكتبـة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ، وانظر: مختصر الصواعق المرسلة:٣/ ٦٢٩، وإيثار الحق على الخلق، لابن الوزير : ١١٨، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية ، ١٩٨٧م.

(٢) مختصر الصواعق المرسلة : ٤٣٢/٢-٤٣٣.

(٣) انظر: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، د.مصطفى السباعي:٢٦٧.

وعقله، وإنما تحمل هـذه المعرفة « على معرفة أئمة أهل الحديث الجهابذة النقاد، الذيـن كـثرت ممارستهم لكلام النبـي ﷺ، وكلام غيره، ولحـال رواة الأحاديث، ونقلـة الأخبار، ومعرفتهـم بصدقهم وكذبهم وحفظهم وضبطهـم، فإن هؤلاء لهم نقد خاص في الحديث يختصون بمعرفته، كما يختص الصيرفي الحاذق بمعرفة النقود، جيدها ورديئها، وخالصها ومشوبها، والجوهري الحاذق في معرفة الجوهر بانتقاد الجواهر »[1]، ثم إنهم ينطلقون في ذلك من منطلقات موضوعية؛ ولذا لم يستخدموا نقد متن الحديث إلا في نطاق ضيق، ولا يردون حديثاً إلا بعد أن يتأكدوا من فقده لشرط من شروط الصحة، ووجود علامة متيقنة من علامات الوضع، ولا يجازفـون في دين الله بالهوى وبـادي الرأي، وبذلك سلموا مما وقع فيه غيرهم من أخطاء شنيعة حين ردوا أحاديث صحيحة بحجج واهية، وبنظرة عقلية ذاتية تحاكم على أساسها أحاديث رسول الله ﷺ.

٣- أمـا الآثار التي أوردوها عـن الصحابة فإما أنها لم تثبت كما في أثر: « لا يلزمنا الوضوء من عيدان يابسة »، فهو لم يرو في كتب الحديث، وإنما ورد في بعض كتـب الفقه والأصول[2]، وما ثبت من ذلك، فليـس معناه التكذيب أو الطعن، بل هو خلاف في الفهم وفقه الحديث، « ولا يخرج عن كونه نقاشاً علمياً في فهم الحديث، أو يكون تعليماً للجيل الناشئ لينشأ على ما كان عليه الصحابة من التحري والتثبت، وكل ذلـك يدل على حرصهـم على الحق، وإخلاصهم للعلـم؟، واهتمامهم بحديث رسـول الله ﷺ، وتأديتـه إلى الأمة من بعدهم خالياً ممـن اللبس والوهم، فرضي الله عن هذا الجيل الممتاز في تاريخ الإنسانية وجزاهم عنا أكمل الجزاء »[3].

---

(١) جامع العلوم والحكم، لابن رجب: ٢٥٦، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

(٢) انظـر: السنـة ومكانتها في التشريع الإسلامي، د. مصطفـى السباعي: ٣٣٢، وقد بحثت عن هذا الأثـر، ووجـدت السرخسي قد ذكـره في المبسـوط: ١/٨٣، دار المعرفة، بـيروت، ١٤٠٩هـ، وذكره الكاسـاني في بدائـع الصنائع في ترتيـب الشرائـع: ١/٣٢، دار الكتاب العربـي، بيروت، ١٩٨٢م، وذكـره علاء الدين البخاري في كشـف الأسرار عن أصول فخر الإسـلام البزدوي، تحقيق: عبد الله محمـود عمـر: ٢/٥٥١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨ هـ، ولم يعزه أي منهم لمصدر من المصادر الحديثية.

(٣) المصدر السابق: ٢٩٦.

بل قد اشتد نكير السلف على من عارض النصوص برأيه.

قال أبو الزناد[1] – رحمه الله- : « وأيم الله إن كنا لنلتقط السنن من أهل الفقه والثقة، ونتعلمها شبيهاً بتعلمنا آي القرآن، وما برح من أدركنا من أهل الفقه والفضل من خيار أولية الناس يعيبون أهل الجدل والتنقيب والأخذ بالرأي ، وينهون عن لقائهم ومجالستهم ويحذرونا مقاربتهم أشد التحذير، ويخبرون أنهم أهل ضلال وتحريف لتأويل كتاب الله وسنن رسوله ، وما توفي رسول الله ﷺ حتى كره المسائل وناحية التنقيب والبحث، وزجر عن ذلك وحذره المسلمين في غير موطن»[2].

قال الشاطبي بعد أن ساق عدداً من الآثار في هذا الشأن: « فهذه الآثار وأشباهها تشير إلى ذم إيثار نظر العقل على آثار النبي ﷺ»[3] ، ثم قال: « فالحاصل من مجموع ما تقدم أن الصحابة ومن بعدهم لم يعارضوا ما جاء في السنن بآرائهم، علموا معناه أو جهلوه، جرى لهم على معهودهم أو لا، وهو المطلوب من نقله، وليعتبر فيه من قدم الناقص ـ وهو العقل ـ على الكامل ـ وهو الشرع »[4].

٥- إلزام الفقهاء والمحدثين بإعمال العقل في متون الأحاديث بناءً على إعمالهم للعقل في الإسناد، إلزام بما لا يلزم؛ إذ كل من له عناية بالحديث النبوي وعلومه يعلم أن نقد السند أهم من نقد المتن؛ لأن مجرد الاعتماد على النظر العقلي في المتن وحده ثبت بالتجربة خطؤه، ثم إن نقد الأسانيد له اتصال بنقد المتن؛ لأن توثيق الراوي لا يثبت بمجرد عدالته بل لا بد من اختبار مروياته بعرضها على روايات الثقات، لينظر مدى موافقته أو مخالفته لهم[5].

---

(١) هو عبد الله بن ذكوان القرشي المدني، من كبار المحدثين، وحدث عن أنس بن مالك، قال الذهبي: « كان من علماء الاسلام، ومن أئمة الاجتهاد» ، وكان سفياني سميه أمير المؤمنين في الحديث، وكان عالما بالعربية فصيحا، توفي عام ١٣١هـ، انظر: سير أعلام النبلاء: ٤٤٥/٥، وتذكرة الحفاظ: ١/ ١٢٦، والأعلام: ٨٥/٤.

(٢) جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر: ١٢٠/٢.

(٣) الاعتصام: ٣٣٤/٢.

(٤) المصدر السابق: ٣٣٦/٢.

(٥) انظر: اهتمام المحدثين بنقد الحديث سنداً ومتنا ودحض مزاعم المستشرقين وأتباعهم، محمد لقمان السلفي: ١١٨ – ١١٩، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

قال الإمام الشافعي – رحمه الله –: « ولا يستدل على أكثر صدق الحديث وكذبه إلا بصدق المخبر وكذبه، إلا في الخاص القليل من الحديث، وذلك أن يستدل على الصدق والكذب فيه بأن يحدث المحدث ما لا يجوز أن يكون مثله، أو يخالفه ما هو أثبت وأكثر دلالات بالصدق منه »[1].

أما اهتمام المحدثين بنقد المتن، فإن لهم في ذلك معايير موضوعية، ومنهجية واضحة، بخلاف هؤلاء الذين يتسرعون ويجازفون بنقد الحديث بدعوى معارضته للعقل، وعند التحقيق في ذلك لا تجد إلا نقداً ذاتياً مضطرباً، وسيأتي مزيد بيان لذلك عند الحديث عن الموقف من مصطلح الحديث[2].

أما الزعم بأن الفقهاء مارسوا نقد الحديث ورده بالعقل فهذا زعم باطل سببه عدم الفهم الدقيق لمنهج هؤلاء الفقهاء رحمهم الله.

ونكتفي هنا بذكر أقوال وردت عن الأئمة الأربعة – رحمهم الله – وهم الذين اتفقت الأمة على عدالتهم وإمامتهم، فالأمام أبو حنيفة – رحمه الله – قال: « كذب والله وافترى علينا من يقول: إننا نقدم القياس على النص، وهل يحتاج النص إلى قياس؟ »[3].

قال ابن القيم – رحمه الله –: « وأصحاب أبي حنيفة رحمه الله مجمعون على أن مذهب أبي حنيفة أن ضعيف الحديث عنده أولى من القياس والرأي، وعلى ذلك بنى مذهبه، كما قدم حديث القهقهة مع ضعفه على القياس والرأي، وقدم حديث الوضوء بنبيذ التمر في السفر مع ضعفه على الرأي والقياس، ومنع قطع السارق بسرقة أقل من عشرة دراهم والحديث فيه ضعيف، وجعل أكثر الحيض عشرة أيام والحديث فيه ضعيف، وشرط في إقامة الجمعة المصر والحديث فيه كذلك، وترك القياس المحض في مسائل الآبار لآثار فيها غير مرفوعة؛ فتقديم الحديث الضعيف وآثار الصحابة على القياس والرأي قوله وقول الإمام أحمد، وليس المراد بالحديث

---

(١) الرسالة:٣٦٩.

(٢) انظر صفحة:٢٦٢.

(٣) الميزان للشعراني: ٥١/١، المطبعة السعيدية، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٣٥٤هـ، وانظر: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي: ٤٥٤ – ٤٦٧.

الضعيف في اصطلاح السلف هو الضعيف في اصطلاح المتأخرين، بل ما يسميه المتأخرون حسنا قد يسميه المتقدمون ضعيفاً »[١].

وقال الإمام مالك -رحمه الله-: « أو كلما جاءنا رجل أجدل من الآخر تركنا ما نزل به جبريل على محمد ﷺ لجدله »[٢].

وقال الإمام الشافعي -رحمه الله-: « آمنت بالله، وبما جاء عن الله، على مراد الله، وآمنت برسول الله، وبما جاء عن رسول الله، على مراد رسول الله »[٣].

وقال الإمام أحمد -رحمه الله-: « ضعيف الحديث أولى من رأي الرجال »[٤].

« والحق أنه لم يكن في علماء الأمة المرضيين من يرد حديثاً بلغه إلا لعذر يحتمله له أكثر أهل العلم على الأقل »[٥]، وما قد يظنه بعض الناس تركاً من الفقيه المجتهد للعمل بالحديث الصحيح، فمرده إلى أنه قد يرى في الحديث ما يخرجه عن ظاهره إلى وجه آخر لدليل قام عنده، أو ما يدعوه لترك العمل به لعله خفية، أو معارضة لدليل أقوى منه عند المجتهد، أو لاعتقاد وهم الراوي، أو نسخ الحديث، أو تخصيص عمومه، أو تقييد مطلقه فيترك حينئذ العمل به، وهذه الأعذار يكون العالم في بعضها مصيبا فيكون له أجران، ويكون في بعضها مخطئا بعد اجتهاده فيثاب على اجتهاده، وخطؤه مغفور له[٦].

٦- الاستناد إلى ما زعمه بعضهم من القول بأن البشرية قد بلغت رشدها في طور الرسالة المحمدية، هو استناد إلى زعم باطل.

---

(١) أعلام الموقعين:١/ ٧٧.

(٢) رواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة، تحقيق: أحمد سعد حمدان:١/ ١٤٤، دار طيبة، الرياض.

(٣) ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية في نقض المنطق، صححه: محمد حامد الفقي:٢، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة.

(٤) ذكره ابن القيم في أعلام الموقعين: ١/ ٧٦.

(٥) الأنوار الكاشفة: ١١.

(٦) انظر: الرسالة، الشافعي: ٤٥٨-٤٦٠، ومجموع الفتاوى: ٢٠/ ٣٠٤، والسنة ومكانتها في التشريع الإسلامي: ٤٥٨.

وبطلان هذا المستند في تقديم العقل ظاهر من وجوه منها:

١- إن عقل رسول الله ﷺ هو أكمل العقول على الإطلاق، وقد أخبر سبحانه أنه قبل الوحي لم يكن يدري ما الإيمان كما لم يكن يدري ما الكتاب. قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى:٥٢] ، وقال: ﴿قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَآ أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِى ۖ وَإِنِ ٱهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِىٓ إِلَىَّ رَبِّىٓ﴾ [سبأ:٥٠].

وإذا كان أعقل خلق الله على الإطلاق إنما حصل له الهدى بالوحي، فكيف يحصل الاهتداء لمن سواه بالاعتماد على العقل؟!(١) .

٢- لو سلمنا بصحة القول ببلوغ الإنسانية رشدها العقلي، فهذا حكم للبشرية في عمومها لا في أفرادها؛ إذ لا يمكن التسليم بذلك في كل فرد، وإذا كان الأمر كذلك فلا بد أن يرد الناس إلى مرجع ذو صفة لازمة لا تختلف باختلاف الناس، وليس ذلك إلا للوحي – قرآنا وسنة – « فهو قول الصادق، وهو صفة لازمة لا تختلف باختلاف أحوال الناس، والعلم بذلك ممكن، ورد الناس إليه ممكن، ولهذا جاء الوحي برد الناس عند التنازع إلى كتابه وسنة رسوله ﷺ كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[النساء:٥٩] ، ولو رد الناس الأمر عند النزاع إلى عقول الرجال وآرائهم ومقاييسهم لم يزدهم هذا الرد إلا اختلافاً واضطراباً وشكاً وارتياباً، فلا يمكن الحكم بين الناس في موارد النزاع والاختلاف على الإطلاق إلا بكتاب منزل من السماء يرجع الجميع إلى حكمه» (٢) .

٣- إذا نظرنا إلى الإنسان كإنسان عبر العصور لا نجد أي تغير في تكوينه العقلي والوجداني، ذلك أن الفطرة التي فطر الله عليها الإنسان واحدة منذ خلق الله آدم عليه السلام، قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[الروم:٣٠]، وقال

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة: ٧٣٤.

(٢) المصدر السابق: ٨٢٥.

ﷺ: ((كل مولود يولد على الفطرة..)) الحديث[1].

ومن هنا فإن مظاهر عدم النضج أو الرشد الإنساني لم تندثر، فالخرافات والأساطير موجودة في العالم المعاصر بل وحتى في الغرب المتحضر ذاته، بل إننا نقول ماذا تمثل الانحرافات السلوكية والشذوذ الجنسي في طور السذاجة الإنسانية بالنسبة لما تمثله في طور الرشد العقلاني للإنسانية المعاصرة؟!

ثم هل دفع الرشد العقلاني الذي تعيشه الإنسانية المعاصرة إلى الإيمان برسالة محمد ﷺ؟؟

قال أبو الأعلى المودودي – رحمه الله -: «وكما أن الدهرية وجدوا في سالف الأزمان كذلك يوجدون في العصر الحاضر، وكما أن دعاة الفجور والمجون ومقترفي السوء والفاحشة برزوا إلى مسرح الحياة في الأحقاب الخالية، كذلك شوهدوا اليوم وفي العصر الحاضر أي أنه لم يدخل أي فرق حتى في نوعية مجونهم وفجورهم... فما زال الخير هو الخير بنصه وفصه، وما زال الشر هو الشر بقضه وقضيضه، ومن تقدم وسائل الإنسان وأساليبه واكتشافاته العلمية واستخدام تلك الاكتشافات في مجالات الحياة، إذا طرأ على طبيعة الإنسان فرق فليس ذلك الفرق أساسياً وجوهرياً، وإنما هو فرق في التقنية والأسلوب»[2].

د- القول بانقطاع النبوة الهادية بموت النبي ﷺ قول يرده قوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُۥ ۗ وَمَن يَعْتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدْ هُدِىَ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [آل عمران:١٠١]، قال القرطبي –رحمه الله-: «ويدخل في هذه الآية من لم ير النبي ﷺ؛ لأن ما فيهم من سنته يقوم مقام رؤيته قال الزجاج: يجوز أن يكون هذا الخطاب لأصحاب محمد خاصة لأن رسول الله ﷺ كان فيهم وهم يشاهدونه، ويجوز أن يكون هذا الخطاب لجميع الأمة؛ لأن آثاره، وعلاماته، والقرآن

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه وهل يعرض على الصبي الإسلام، ح(١٢٩٢)، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، ح(٢٦٥٨).

(٢) تحديات العصر الحاضر والشباب:٥، دار المختار الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى،١٣٩٩هـ.

الذي أوتي فينا، مكان النبي ﷺ فينا وإن لم نشاهده»[(١)].

٧- الدفاع عن ردهم لبعض النصوص بعقولهم بأن ذلك رد عقلي يستند إلى شواهد قد توافقت عليها العقول السليمة - قول لا يسلم؛ لأن النصوص وإن خالفت عقول بعض الناس فقد وافقت عقول أصح الناس عقلا، وهم الذين آمنوا بما جاء في كتاب الله، وبما صح عن رسول الله ﷺ، ولم يعارضوه بعقولهم، وهؤلاء هم الذين شهد الله لهم -وكفى بالله شهيدا- بالعلم واليقين والهدى، وأنهم على بصيرة وبينة من ربهم، وأنهم هم أولوا العقل والألباب والبصائر، وأن لهم نورا على نور، وأنهم المهتدون المفلحون.

قال تعالى في حق الذين يؤمنون بالغيب، ولا يعارضونه بعقولهم وآرائهم: ﴿الٓمٓ ﴿١﴾ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾ وَٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ وَبِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾ [البقرة:١-٥]، وقال: ﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلۡحَقَّ وَيَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ﴾ [سبأ:٦]، وقال: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٖ مُّبَٰرَكَةٖ زَيۡتُونَةٖ لَّا شَرۡقِيَّةٖ وَلَا غَرۡبِيَّةٖ يَكَادُ زَيۡتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡهُ نَارٞۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۚ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَٰلَ لِلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾ [النور: ٣٥]، فأخبر سبحانه عن مثل نور الإيمان به، وبأسمائه، وصفاته، وأفعاله، وصدق رسله في قلوب عباده، وموافقة ذلك لنور عقولهم وفطرهم التي أبصروا بها نور الإيمان بهذا المثل المتضمن لأعلى أنواع النور المشهود، وأنه نور على نور، نور الوحي ونور العقل، نور الشرعة ونور الفطرة، نور الأدلة السمعية ونور الأدلة العقلية[(٢)].

أما من عارض النص الشرعي بالعقل فغايته «أن يكون عقل فرقة من الفرق اشتقت لأنفسها مذهبا وادعت له معقولا، فلما صالت عليها نصوص الوحي التجأت إلى العقل وادعت أنه يخالفها، وصدقت وكذبت، أما صدقها فإن نصوص الوحي

---

(١) الجامع لأحكام القرآن:٤/١٥٣.
(٢) انظر: الصواعق المرسلة:٣/٨٥٠-٨٥٢.

تخالف معقولها هي، وذلك من أدل دليل على فساده في نفسه؛ إذ شهدت له نصوص الوحي بالبطلان.

وأما كذبها فزعمها أن نصوص الوحي تخالف العقل المتفق عليه بين العقلاء، فهذا لم يقع ولا يقع ما دامت السماء سماء، والأرض أرضا، بل تزول السماء والأرض وهذا لا يكون، فأي ذنب للنصوص إذا خالفت عقول بعض الناس فقد وافقت عقول أصح الناس عقلا الناس عقلا ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ۚ فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَٰؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ﴾[الأنعام:٨٩] »[١].

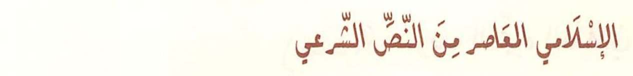
٨- الزعم بأن تقديم النقل فيه تعطيل للحاسة النقدية، وإشاعة للمنهج الغيبي زعم مبني على جهل بحقيقة منهج السلف، فالانقياد والتسليم للوحي – قرآنا وسنة – ليس تعطيلاً للعقل ولا للحاسة النقدية إنما هو تسليم وانقياد عن فقه ودراية، ويقين بأن العقل الصريح الخالي من الشبه والخيالات العقلية موافق للنقل الصحيح الصريح – كما تقدم بيانه –، بل إنه مقتضى العقل؛ ذلك أن النقل (النص الشرعي) هو « خير الكلام، وأفضله، وأصدقه، وأدله على الحق، وأوصله إلى المقصود بأقرب الطرق»[٢]، والذي بلغه هو رسول الله ﷺ، ومن علم بعقله أن هذا هو رسول الله ثم وجد في عقله ما ينازعه في خبره، كان عقله يوجب عليه أن يسلم موارد النزاع إلى من هو أعلم منه بالله وأسمائه وصفاته وأفعاله واليوم الآخر منه، وأن التفاوت الذي بينهما في العلم أعظم من التفاوت الذي بين العامة وأهل العلم بالطب ونحوه من العلوم، مع تسليم العامة لهؤلاء فيما يقولونه ويخبرون به ويأمرون به، فقبول خبر الرسول وأمره ونهيه آكد، لجواز الخطأ على أولئك دون الرسول ﷺ[٣].

٩- القول بأن تقديم العقل هو سبيل تحقيق التجديد الفكري والإبداع الحضاري الذي هو شرط نهضة الأمة ولحاقها ركب التقدم، قول لا يسلم لقائله لما يلي:

(١) الصواعق المرسلة:٨٣٣/٣–٨٣٤.

(٢) الصواعق المرسلة:٤/ ١٢٧٤.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل:١/ ٨٠.





١- إذا نظرنا في التاريخ الإسلامي سنجد أن مقومات الحياة الحضارية قد تحققت على مستوى القيم والمبادئ، وعلى مستوى التطور العلمي والمادي - عندما التزم المسلمون بمنهج الإسلام وحققوا مبادئه وشرائعه وأخلاقياته، وكلما كان التمسك بذلك المنهج وتحقيقه في الواقع أقوى كلما كان التقدم الحضاري أكمل وأعلى، وهذا المنهج كما تقدم منهج متوازن ودقيق لا تعارض فيه بين النقل والعقل؛ ومن ثم فمن الجور والظلم أن يعزى التخلف الحضاري المعاصر للأمة الإسلامية إلى ما يظن أنه جمود على النقل وتعطيل للعقل[1].

٢- النظر العقلي السليم يقتضي أن التعامل مع قضية العقل والنقل وفق منهج الكتاب والسنة هو من أقوى عوامل نهضة الأمة وتقدمها الحضاري؛ إذ ليس لدى أصحاب هذا المنهج ما يشغل عقولهم، ويضيع تفكيرهم في قضايا وفلسفات لا طائل من البحث فيها، كما يعتقدون اعتقاداً جازماً أنه ليس في نصوص شريعتهم ما يناقض العقول السليمة، والعلوم التطبيقية الصحيحة، ومن ثم لا يجدون ما يحجزهم ويمنعهم من هذه العلوم والمعارف بخلاف ما كان في أوروبا في عصور الظلام، حين اعتقد علماء أوروبا وجود تعارض بين نصوص الإنجيل ومعطيات العقل والعلم، مما جعلهم بين أمرين: إما التسليم للكنيسة بمعتقداتها الباطلة، أو الانعتاق من سلطانها وسطوتها، وكان أن اختاروا السير في الطريق الثاني والذي إلى أدى ظهور العلمانية فيما بعد، وهذه مشكلة لا وجود لها في دين الإسلام.

٣- القائلون بهذا القول يحتاجون إلى تصحيح مفهوم التقدم والتجديد، ومرد ذلك إلى القصور في مفهوم التقدم وحصره بالتقدم العلمي والمادي، بينما التقدم في الإسلام تقدم أخلاقي والمضي قدماً في تحقيق الرسالة التي أنيطت بهذه الأمة.

وإن القديم في تاريخ أوروبا يطلق على العصور المظلمة؛ ومن ثم فرفض أوروبا لقديمها موقف مبرر لأنه سبب تخلفها، أما عند المسلمين فالعكس تماماً فتاريخنا

---

(١) انظر: السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية، د.مصطفى حلمي:١٢٩ وما بعدها، دار ابن الجوزي، القاهرة، ٢٠٠٥م.

القديم يعبر عن تقدم حضاري، والمطالبة بالترقي إلى مستويات السلف يراد منها اتخاذ العقيدة الإسلامية بمفهومها الشامل من توحيد الله، وتحكيم شرعه في الحياة الإنسانية كلها، التي يمثل الجانب العلمي والتقني أحد ألوان أنشطتها، وقد حقق المسلمون ألواناً زاهية من الحضارة عندما اتخذوا الإسلام شرعة ومنهاجا؛ لأنه يحض على العلم والعمل والإنتاج المفيد وعمارة الأرض، ومن المستبعد أن يظن عاقل منصف أنه يراد بهذه الدعوة الرجوع لوسائل العصور السابقة.

أما نبذ منهج السلف بحجة اللحاق بكل ما هو جديد فهو انقلاب في الموازنة، فليست الموازنة بين القديم والجديد موازنة صحيحة؛ فما نراه اليوم جديداً سيصبح غداً قديماً، وإنما الموازنة الصحيحة هي التي بين الحق والباطل؛ لأن القيم لا تتغير ولا تتبدل، ومن ثم فليس الجديد مقدما بالضرورة على سلفه[1].

ومن هنا فالتجديد في الإسلام له غاية واضحة ومنهج محدد، فغايته السعي لإحياء ما اندرس من الدين، وإعادته إلى ما كان عليه في عهد السلف، وكذلك السعي لجعل أحكام هذا الدين نافذة ومهيمنة على أوجه الحياة المختلفة؛ وبذلك يظهر تميز هذا الدين عما سواه من الأديان والمذاهب والفلسفات المعاصرة.

والمنهج الذي يجب اتباعه في ذلك هو منهج سلف الأمة الصالح، والذي يرتكز على الاعتصام بالكتاب والسنة، والتعامل مع نصوصهما وفق المناهج التي ارتضاها الأئمة كعلم أصول الفقه، ومصطلح الحديث ونحوهما[2].

وبعد عرض موقف أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من معارضة النص الشرعي للعقل، وذكر مستندهم في ذلك، والرد على شبهاتهم – تبين خطورة ذلك الموقف الذي يحاكم النص الشرعي إلى مقررات عقلية ذاتية ترجع إلى قناعات وفهم كل واحد منهم بحسبه، ولك أن تتصور بعد ذلك ماذا سيكون مقام ومنزلة النص الشرعي عندهم، وأي باب سيفتح لكل جاهل ومغرض ليتوصل منه إلى الطعن في ثوابت الشريعة، والتفلت من أحكامها.

---

(١) انظر: قواعد المنهج السلفي: ٢٣٤-٢٣٧.

(٢) انظر: مفهوم تجديد الدين، بسطامي سعيد:٢٢-٣٠.

وأخطر ما في هذا الباب أن يصدر ذلك عن من ينتسب إلى العلم والدعوة ممن ينتظر منهم دعوة الأمة إلى تعظيم النصوص الشرعية، والتسليم لمقتضاها، والتحاكم إليها، والعمل بها، وتقديمها على ما عداها.

كما تبين مما سبق مدى الاضطراب الذي وقع فيه أصحاب هذا الاتجاه فيما بينهم فيثبت أحدهم ما ينفيه الآخر، بل ويقع ذلك للواحد منهم، ومرد ذلك أنهم جعلوا النص محكوماً لا حاكماً، ومتبوعاً لا تابعاً، ولو أنهم أعملوا النظر الصحيح المتجرد عن الهوى لقادهم إلى القناعة العقلية بأن ما جاء به الوحي حق وصدق، وإن لم تبلغه عقولهم، وأنه مفيد لليقين، مورث للطمأنينة.

وإنه كلما كان القائل والكاتب من أصحاب هذا الاتجاه أو غيرهم إلى سنة المصطفى ﷺ أقرب كلما كان قوله أقرب إلى صريح المعقول وصحيح المنقول، فمن « سلك الطرق النبوية السامية، علم أن العقل الصريح مطابق للنقل الصحيح، وقال بموجب العقل في هذا وهذا » [1]، و« إن المعقول الصريح لا يدرك إلا على موافقة أقوال الرسل لا على مخالفتها » [2].

إن العصمة من الوقوع في هذا الانحراف هو في التمسك بالكتاب والسنة، وفق منهج سلف الأمة الصالح؛ وبذلك -لا بغيره- تتحقق موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول.

---

(١) الصفدية، ابن تيمية، تحقيق : د. محمد رشاد سالم: ١/١٤٧، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، لطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.

(٢) المصدر السابق: ٢/١١١.

المبحث الثالث

معارضتهم النص الشرعي بالعلم الحديث

في ظل التقدم العلمي الهائل في العصر الحاضر برزت مشكلة العلاقة بين الدين والعلم بشكل لم يسبق إليه؛ نتيجة الافتتان بما وصلت إليه الحضارة الغربية من سبق كبير في مجال النظريات والكشوف العلمية والمخترعات والتقنيات المتقدمة، والتي توالت منذ بدايات عصر النهضة الأوربية، وكان لها أثر كبير في اهتزاز مكانة الكنيسة التي تتحدث باسم الدين، وحدث على إثر ذلك صراع بين العلم والدين الذي تمثله الكنيسة[1].

وقد انتقل هذا الصراع الفكري إلى الأمة الإسلامية، مع أنه صراع ثار في بيئة غير مسلمة، ومع دين محرف ليس كالدين الحق دين الإسلام الذي ليس فيه كنيسة ولا كهنوت ولا يحارب العلم والعلماء، بل يرفع من مكانتهم ويعلي من شأنهم، كما أن هذا الصراع انتقل في ظل حالة من الضعف تعيشها الأمة، وما نتج عن هذه الحالة من انبهار بالغرب، مع قلة ثقة بتراث الأمة.

وقد لقيت هذه القضية رواجاً كبيراً في أواخر القرن التاسع العشر وأوائل القرن العشرين، وكتبت مقالات، وعقدت مناظرات على صفحات الكتب والمجلات والصحف، وقام على إثر ذلك دعوات إلى الفصل بين الدين والعلم، ودعوات في المقابل للتوفيق بين الدين والعلم[2].

وقد تعددت الاتجاهات في النظر إلى هذه العلاقة إلى ما يمكن تصنيفه في ثلاثة اتجاهات[3] هي كالتالي:

---

(١) انظر: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي:٢٩٩-٣٠٠، ٣١٨، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١م، ومذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب: ١٤٧، دار الشروق، القاهرة،الطبعة الثامنة،١٩٩٣م، والعلمانية، د. سفر الحوالي:١٤٦-١٥٠.

(٢) انظر: مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة الإسلامية، د. أحمد قوشتي عبد الرحيم:٧٦٨-٧٧٢.

(٣) انظر تفصيل هذه الاتجاهات في: الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية، د. يحيى هاشم فرغل:٣٥-٥٣، مطبوعات جامعة الإمارات، ١٤١٩هـ.

الاتجاه الأول: وهو يرى ضرورة الفصل التام بينهما، فلكل منهما مجاله الخاص، بحيث يصبح كل منهما مطلقاً على طريقته، وبهذا يمكن وجودهما معاً عند ذات الشخص كما هو شأن كثير من النصارى المعاصرين، فلا يرى أحدهم بأساً في التناقض بين ما يقرره العلم في الجامعة، وما يقرره الكتاب المقدس.

وقد لجأ إلى هذا الاتجاه بعض المستغربين من بلاد المسلمين الذين اعتنقوا مذاهب وضعية، أو مادية، أو ماركسية، فيصعب عليهم الاعتراف برفض الدين، ويلجأون إلى هذا الحل وينادون بالفصل بين العلم والدين.

وهذا الاتجاه لا مكان له في الإسلام، ليس فقط لأنه يتعارض مع الإيمان الواجب بما تقرره النصوص الشرعية، بل لأن كل من يدرس القرآن والسنة بموضوعية سيجد التوافق التام بين هذه النصوص الشرعية والمعطيات العلمية.

الاتجاه الثاني: وهو يرى التوفيق بينهما في النتائج، منطلقاً من مبدأ سيادة العلم بمعنى أن يكون المرجع في ذلك إلى العلم بحيث يعاد تفسير النصوص الشرعية -عندما يبدوا أنها تتعارض مع العلم- لكي تتوافق مع ما يقرره العلم الحديث، وذلك متى ما كان النص متقبلاً للتفسير الجديد، وأحياناً يرد النص بزعم ظنيته فلا يقف أمام الحقيقة العلمية.

وهذا الاتجاه غير مقبول لأن جوهر الدين يقوم على كونه متبوعاً لا تابعاً، ولا يمكن أن يُعطل النص الشرعي أو يُحور تبعاً لكلمة العلم، تلك الكلمة التي لا تصل إلى درجة اليقين بحسب ما تقرره الأوساط العلمية؛ ذلك أن العلم يقوم على فروض وظنون، تقدم للتجربة لتمتحن ثم تعدل إلى فروض أخرى لتقدم للتجربة، وهكذا بغير نهاية، وهذه نقطة ضعف العلم، وهي سر الاستمرار فيه أيضا.

الاتجاه الثالث: وهو يرى أن الكلمة العليا يجب أن تكون للدين، مع الاعتراف للعلم بوسائله (المشروعة)، واستخدام نتائجه لتحقيق أهدافه العليا.

وفي الحقيقة فإن العلم في جميع الحضارات والعصور يكون خادماً للعقيدة السائدة، فصنع طائرة مثلاً هو خاضع لمجموعة من القيم والتصورات التي تحدد الغاية من صنع هذه الطائرة، ومن ثم فإن العقيدة الصحيحة والقيم السليمة هي

التي تضبط مسار العلم وتوجهه لما فيه الخير والصلاح، وإن كانت العقيدة فاسدة والقيم منحرفة أصبح العلم أداة طيعة للقوى المدمرة.

وإن الإسلام وحده هو الذي يقدم العقيدة الصحيحة والقيم السليمة التي تضع العلم في مناخ يسمح له بالنمو، ويقوده إلى طريق التقدم والخير.

وإذا كان الأمر كذلك فإن الذي يوكل إليه صياغة المعتقد والقيم يجب أن يحيط علماً بكل شيء، ومن هنا فالكلمة هنا يجب أن تكون لله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾ [النساء: ١٢٦]، ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: ١٢]، ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]، كما أن صانع الشيء أعلم بما يصلحه.

موقف أصحاب هذا الاتجاه من معارضة العلم الحديث للنص الشرعي:

لم تكن إشكالية العلم والنقل عند أصحاب هذا الاتجاه مماثلة لإشكالية العقل والنقل، مع أنها الصورة المعاصرة لها؛ وذلك يعود في نظري -والله أعلم- إلى ما ظهر في العقود الأخيرة من القرن العشرين من اهتمام كبير بدراسات الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، وما نتج عن هذه الدراسات من إظهار سبق النصوص الشرعية لكثير من الحقائق والمكتشفات العلمية المعاصرة، وإن لم تخل بعض هذه الدراسات من تكلف وتجاوز للحد الشرعي في هذا الباب.

ومع ذلك لم يخل موقف بعض أصحاب هذا الاتجاه من الاضطراب والتذبذب من قضية معارضة العلم الحديث للنص الشرعي، إذ إن موقفهم يدور بين الاتجاهين الثاني والثالث الذين تقدم ذكرهما: اتجاه التوفيق بين العلم والنص الشرعي بحيث يكون العلم هو المرجع في صحة النص أو تأويله، واتجاه أن الكلمة العليا هي للوحي والعلم التابع له، وإن كان الغالب الميل للاتجاه الثالث نظرياً، وقد يوجد ميل للاتجاه الثاني عمليا في بعض الأحيان.

فالشيخ د.يوسف القرضاوي وضع كتاباً بعنوان (الدين في عصر العلم) قرّر فيه موقف الإسلام من العلم، وأثر العلم الإسلامي في الحضارة، وأن الإسلام يوحد بين العلم والدين، ولا مكان فيه لدعوى التعارض بين الدين والعلم، وأن هذه مشكلة نشأت في الغرب ولا مكان لها في دين الإسلام[(١)].

---

(١) انظر: الدين في عصر العلم، د.يوسف القرضاوي: ١١-٣٣، دار الفرقان، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

وعندما أراد أن يبين أن العلوم لا تعارض الدين بل تخدمه، نقل عن د.محمد دراز[١] -رحمه الله- نقلاً طويلاً بين فيه أن لا اشتراك بين الدين والعلم في موضوع ما، فالعلوم بأنواعها (طبيعية، أو رياضية، أو فلكية، أو اقتصادية، أو غيرها) تبحث عن الكائنات، ولا تتصدى لعلاج المشكلة الكبرى التي انتهض الدين لحلها، وهي مبدأ الكائنات الأول وغايتها القصوى؛ وبناءً عليه فالمعقول أنه إن لم يكن بين العلم والدين تعاون، كان بينهما على الأقل من التفاهم ما بين فروع الصناعات المختلفة؛ إذ لا يعقل وجود تعارض بين أمرين لا اشتراك بينهما في موضوع واحد[٢].

وعند تفسيره للمصادمات التي وقعت بين العلم والدين يُرجع ذلك -نقلاً عن د.دراز- إلى أحد صورتين:

الأولى: أن يقع ذلك لا بناءً على حجة، بل لمجرد جهل أحد الطرفين بالآخر، ظنًّا منه أن ما لم يدخل في دائرة علمه في الحال فليست له حقيقة.

الثاني: وجود مسائل معينة تنطق فيها العلوم والأديان بحكمين متناقضين، وهذا يحدث عندما تتناول الأديان إلى جانب عنصرها الروحي شيئاً من موضوعات العلوم، وحقائق المشاهدات، وهذا القدر يُعد معياراً لمقدار ما في كل دين من صحة وفساد، على قدر اتفاقه مع مقررات العلم الصحيح وقضايا العقل السليم[٣].

وهذا التقرير -كما يلاحظ- مجمل وغير دقيق وفيه ما لا يُسلم، كما سيأتي بيانه قريباً.

وانتقد الشيخ في كتاب آخر مَن رد الحديث الصحيح لظنّه أنه مخالف لمقررات العلم، وبالبحث تبين أن ما ظنه من المقررات العلمية القطعية ليس إلا نظريات ظنية، أو آراء افتراضية، ومثل لذلك بنظرية دارون في النشوء والارتقاء[٤].

---

(١) محمد بن عبد الله دراز، فقيه مصري أزهري، ولد عام ١٨٩٤م، وتخرج في الأزهر عام ١٩١٦م، ثم درَّس في الأزهر إلى أن ابتعث عام ١٩٣٦ إلى فرنسا لتحضير الدكتوراه، كان من هيئة كبار العلماء بالأزهر، له كتب، منها: النبأ العظيم، والدين، توفي عام:١٩٥٨م. انظر الأعلام:٦/٢٤٦.

(٢) انظر: الدين في عصر العلم: ٣٣-٣٦.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٣٧-٤٠.

(٤) فتاوى معاصرة، د.يوسف القرضاوي: ٢/٤٢، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، وانظر أيضاً: المرجعية العليا في الإسلام: ١٣٤.

وقـرر أيضـاً «أن الإسلام ليس فيه آيـة واحدة وليس فيه حكـم واحد ينافي ما يصل إليه العلم التجريبي» [1]، ولم يبين الشيخ هنا هل الحديث الصحيح داخل في هذا التقرير؟!

وإذا نظرنـا إلى الجانب التطبيقي عنـد الشيخ نجد لديه شيئاً من التردد في تقديم بعض النصوص الشرعية على مقررات العلم الحديث عند توهم التعارض بينهما.

ويبدو أن السبب في ذلك ما ذكره من أن بعض أعداء الإسلام كثيراً ما يتخذون مـن معاني النصوص الأصلية تـكأة للسخرية من المفاهيـم الإسلامية، ومنافاتها للعلـم الحديـث والفكر المعاصر، ومن ثم فهو يرى حمل هـذه النصوص على المجاز مراعاةً للمثقفين المعاصرين؛ لئلاّ يتعرضوا للارتياب في صحة الإسلام [2].

ومـن الأمثلة التي ذكرها الشيخ لذلك الحديث المتفق عليه: ((اشتكت النار إلى ربهـا)) [3]، فهـو يعارض ما في علـم الجغرافيا من أسباب تغـير الفصول أو ظهور الصيـف والشتـاء، والحر والبرد؛ وعليه فهو يرى وجوب حمـل الحديث على المجاز والتصويـر الفني، الـذي يصور شدة الحر علـى أنها نفس مـن أنفاس جهنم، كما يصور الزمهرير على أنه نفس آخر من أنفاسها [4].

ويـرى أيضاً أن جـل الأحاديث المتعلقة بالوصفات الطبية هـي من باب الإرشاد الذي لا ينقص الثواب بتركه ولا يزيد بفعله، وأن هذا الإرشاد نابع من تجربة البيئة العربيـة [5]، ومثل لذلك بوصف النبي ﷺ للمصاب بعرق النسا إليةَ شاة عربية [6]،

(١) المصدر السابق: ١/٤٥.

(٢) انظر: كيف نتعامل مع السنة النبوية: ١٨٤-١٨٥.

(٣) تقدم تخريجه صفحة: ١٠٥.

(٤) انظر: كيف نتعامل مع السنة النبوية: ١٧٨.

(٥) انظـر: السنة مصـدراً للمعرفة والحضـارة، القرضـاوي: ٦٦، دار الشـروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

(٦) رواه ابـن ماجـه في سننـه، كتـاب الطـب، بـاب دواء عـرق النسـا، ح(٣٤٦٣)، والحاكـم في مستدركـه: ٤/٢٠٦، وقـال: صحيح على شـرط الشيخين. ووافقه الذهبـي، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة: ٤/٥٢٣.

وحديث غمس الذباب[١]، والاكتحال بالإثمد[٢]، والتصبح بسبع تمرات من تمر العالية[٣]، وأن هذه من التجربة البشرية والاجتهاد الذي يصيب ويخطئ.

وذكر أن من المتفق عليه أنه ﷺ لم يدع العلم بالطب ولا بعث بذلك[٤]، وقد استشهد بكلام لابن القيم في حمل هذه الأحاديث على أنها مخصوصة بمثل البيئة التي قيلت فيها[٥].

وقد تابعه على ذلك د. أحمد كمال أبو المجد[٦]، وفهمي هويدي[٧].
وهذا نوع من التوفيق بين العلم والنص الشرعي عندهم.

أما الشيخ الغزالي -رحمه الله- فقد قرّر استحالة التعارض بين العلم وما جاء به الدين، وقال في ذلك: « العلم عندنا يستحيل أن يخاصم الدين أو يخاصمه الدين، وقضية النزاع الموهوم بين العلم والدين لا صلة لها بالدين الصحيح »[٨].

وقال أيضاً: « إنه يستحيل وقوع تفاوت بين الإسلام والعلم، أي أن الحقائق المقطوع بها في ميدان الدين يستحيل أن يوجد ما يكذبها في ميدان العلم، وكذلك يستحيل أن توجد حقيقة علمية يقال إن في الإسلام ما يناقضها... إن الخلاف قد يقع بين ظن علمي وظن ديني، أو بتعبير آخر بين نظرية دينية ونظرية علمية... ولكي يقال: هذه حقيقة علمية لابد من أمرين: إقامة دليل دامغ على صحتها، ثم إقامة دليل آخر على استحالة غيرها »[٩].

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه فإن في إحدى جناحيه داء وفي الأخرى شفاء، ح(٣١٤٢).

(٢) رواه ابن ماجه في سننه، كتاب الطب، باب الكحل بالإثمد، ح(٣١٤٢)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة:٣٥٩/٢.

(٣) رواه البخاري في صحيحه كتاب الأطعمة، باب العجوة، ح(٥١٣٠)، ومسلم في صحيحه، كتاب الأشربة، باب فضل تمر المدينة، ح(٢٠٤٧).

(٤) انظر: السنة مصدراً للمعرفة والحضارة: ٦٧.

(٥) انظر: المصدر السابق: ٦٨.

(٦) انظر: حوار لا مواجهة:٣٤.

(٧) انظر: أزمة الوعي الديني، هويدي:٦٦، دار الحكمة اليمنية، صنعاء، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

(٨) تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل: ٨.

(٩) دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين:١٦٣-١٦٤.

ثم قرر موقفه إذا تعارض ظني في الدين مع ظني في العلم، (والظنية تشمل عنده الثبوت والدلالة) بقوله: « إن ولاءنا لما لدينا من كتاب وسنة، أي أننا نرجح ما عندنا حتى يبت الزمن في النظرية العلمية: فإما ثبت بطلانها، وإما تحولت إلى حقيقة راسخة وعندئذٍ قدمناها على الظني الذي لدينا، ولا حرج البتة من هذا التقديم »[1].

ويفهم من ذلك أنه يمكن أن يأتي في المستقبل من يطالب بتقديم -ما يظنه- حقيقة علمية على النص الشرعي، ثم ما قيمة ترجيح النص الشرعي المشروط بعدم تحول النظرية العلمية إلى حقيقة علمية؟

وقريب من ذلك قول د. محمد عمارة: « إذا وجدت حديثاً منسوباً إلى رواة عدول، لا ألجم عقلي وأمنعه من النظر بحجة أن السند هو كل شيء؛ لأنه لا بد أن يكون لعقلي مجال في المتن، ولابد أن أحاكم هذا الذي هو ظني الثبوت إلى ما هو قطعي الثبوت، وهو كتاب الله وحقائق العلم »[2].

ويرى د.عبدالجبار سعيد أنه إذا تعارض شيء من القطعيات العلمية مع الحديث النبوي، فالأصل هو اللجوء إلى تأويل الحديث ليتوافق مع الحقيقة، وإن لم يمكن الجمع بتأويل مستساغ، فإن هذا يثبت -عنده- عدم صحة الحديث، وعدم اعتباره مما قاله الرسول ﷺ[3].

ومن المسائل المشهورة في هذا الباب حديث غمس الذباب والذي أثار جدلاً كبيراً في الماضي، ولكن خف هذا الجدل بعد أن أثبتت البحوث العلمية صحة ما جاء به الحديث.

وقد عرض الشيخ القرضاوي هذه المسألة بشيء من الضعف والتردد، ففي

(١) المصدر السابق:١٦٦.

(٢) جريدة المسلمون، العدد ٢٧٦، شوال ١٤١٠هـ، نقلا عن الاتجاه العقلاني لدى المفكرين الإسلاميين المعاصرين: ٥٩٣.

(٣) بحث بعنوان: الإطار المرجعي لعلم نقد متن الحديث النبوي، د.عبدالجبار سعيد، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٣٩: ٣٥.

محاولـة توفيقية ذكـر أن الحديث يمثل إرشاداً في أمر دنيـوي، وجاء في بيئة معينة قليلـة الموارد، فلا ينبغي المسارعة بإلقاء كل طعام وقعـت فيه ذبابة، وخصوصاً في مجتمـع يبنـي أبناءه على التقشـف والإعداد للجهاد، ولكنه لما جـاء إلى قوله ﷺ: ((في أحد جناحيها داء، وفي الآخر شفاء)) ذكر أن ذلك شيء فوق البيئة، وتجربة العرب، ولا يقابل بالرد لمجرد الاستبعاد[1].

وهـذا تناقض مـن الشيخ فإن هذه الجملة تعليل لما تقـدم فيكون شأنها شأن ما تقـدم، ولعل الشيخ نسي هنا أن ذلك المجتمـع كان يُربى على تصديق خبر الرسول ﷺ، والإيمان بكل ما جاء به دون تفريق بين أمر ديني وأمر دنيوي.

وقال أيضاً: «ولو أن مسلماً عاش عصره دون أن يقرأ هذا الحديث أو يسمع به، لم يكن ذلك خدشاً في دينه، ولا أثر ذلك في عقيدته، أو عبادته، أو سلوكه العام؛ فلو سلمنـا جدلاً بـكل ما أثاره المتشككون حول الحديـث، وحذفناه من صحيح البخاري أصلاً ما ضر ذلك دين الله شيئاً»[2].

وهـذا تهوين مـن شأن الإيمـان بمقتضى الحديـث، كما أن المشكلـة ليست هل الحديث قرأه فلان أو لم يقرأه، إن المشكلة هي لو قرأه فلان ما موقفه تجاهه؟

ومع ما تقدم ينقل الشيخ بعد ذلك عن أحد الأطباء ما يؤيد صحة هذا الحديث من الناحية العلمية الطبية[3].

وكان الأولى بالشيـخ هنا أن يجعل من صحة الحديث أساساً للإيمان بمقتضاه، ويجعل من الإثبات العلمي مؤيداً وشاهداً على الجزم بصحته.

أمـا الشيخ الغزالي -رحمه الله- فقد قال: «إننـي اطلعت على ما قاله علماء الأحيـاء في الموضوع، ليس في كلامهـم نفي ولا جزم بأن الذباب من الحشرات التي تحمـل في جناحيها الداء والدواء معاً، فليبحثوا ما شاءوا، والحديث باقٍ عندنا على حكمـه، فإذا استقروا بطريق القطع على أن أجنحة الذباب تحمل المرضَ والترياق،

(١) انظر: السنة مصدراً للمعرفة والحضارة: ٦٧.
(٢) فتاوى معاصرة: ١/١٠٧.
(٣) انظر: المصدر السابق: ١/١٠٨.




كان الحديث من آيات النبوة، وإلا فلهم اجتهادهم الظني، ولنا حديثنا الظني» [1].

وطرح تساؤلاً فيما لو قال رجل: لا أستطيع قبول هذا الحديث أيكون من الكافرين؟

فأجاب عن ذلك بقوله: « كلا، فلم يقل أحد أن أركان الإسلام تضم الإيمان بالله، واليوم الآخر، وغمس الذباب في الشراب إذا سقط فيه.... ،إن بعض علماء الحشرات قرر أن هذه الحشرة تفرز الشيء والشيء المضاد له، فإن استقر هذا الرأي الفني فالحديث صحيح، وإن ثبت قطعاً أن الذباب مؤذ في جميع الأحوال التي تعرض له، ومن بينها الحالة المروية في الحديث، رددته دون غضاضة، وليس بقادح هذا في ديني ويقيني» [2].

المناقشة:

لا خلاف في أنه لا تعارض في نفس الأمر بين النص الشرعي وبين ما يعد حقيقة علمية، ولكن الإشكال هو ما يلحظ من تردد في موقف بعض أصحاب هذا الاتجاه تجاه ما ظنوه تعارضاً بين بعض النصوص الشرعية وبين ما أثبته العلم الحديث، وما نتج عن ذلك من تكلف في تأويل النص، وما قد يفهم منه عدم قبول للنص.

والخلل الذي وقع في هذه المسألة يجاب عنه بما يلي:

١- يجب الإيمان بأنه لا يمكن أن يقع تعارض بين النص الشرعي الصحيح الصريح في دلالته وبين العلم القطعي، وإن وجد تعارض فينظر أولاً في قطعية ما جاء به العلم فإن كان لم يثبت ثبوتاً قطعيًّا فلا كلام، وإن كان ثابتاً ثبوتاً قطعياً نظرنا في دلالة النص، فإن كان دلالته غير صريحة وقاطعة فهنا يمكن الجمع بين الطرفين، وإن كانت دلالته قطعية فهنا يقدم النص لأن ذلك دليل على بطلان ما جاء به العلم، وإن ادعى قطعيته من ادعاه.

مثال ذلك: ما ظنه بعض الناس من أن علم الأطباء بجنس الجنين في بطن أمه يعارض قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلۡغَيۡثَ وَيَعۡلَمُ مَا فِي ٱلۡأَرۡحَامِۖ وَمَا تَدۡرِي

(١) تراثنا الفكري بين الشرع والعقل: ١٦٨.

(٢) قذائف الحق، الغزالي: ١٢٤، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ.

نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ [لقمان: ٣٤].

وقد أجاب الشيخ محمد العثيمين -رحمه الله-: « فقد قيل: إنهم الآن توصلوا بواسطة الآلات الدقيقة للكشف عما في الأرحام، والعلم بكونه أنثى أو ذكراً، فإن كان ما قيل باطلاً فلا كلام، وإن كان صدقاً فإنه لا يعارض الآية، حيث إن الآية تدل على أمر غيبي هو متعلق علم الله تعالى في هذه الأمور الخمسة، والأمور الغيبية في حال الجنين هي: مقدار مدته في بطن أمه، وحياته، وعمله، ورزقه، وشقاوته أو سعادته، وكونه ذكراً أم أنثى، قبل أن يخلَّق، أما بعد أن يخلق، فليس العلم بذكورته أو أنوثته من علم الغيب، لأنه بتخليقه صار من علم الشهادة، إلا أنه مستتر في الظلمات الثلاثة، التي لو أزيلت لتبين أمره، ولا يبعد أن يكون فيما خلق الله تعالى من الأشعة أشعة قوية تخترق هذه الظلمات حتى يتبين الجنين ذكراً أم أنثى »[1].

٢- لو افترضنا وقوع تعارض في الواقع بين النص الشرعي وبين ما يقرره العلم الحديث لوجب تقديم النص الشرعي؛ لأن النص الشرعي -قرآناً وسنة- هو وحي من الله، وهو من علم الله الذي وسع كل شيء علماً -سبحانه وبحمده-، أما هذا العلم الحديث فهو من علم البشر من خلال ما وصل إليه من مكتشفات، ومهما اتصف به من دقة فإنه يظل علماً بشرياً، وبالتالي يخضع لما تخضع له العقول البشرية من نسبية ونقص وعجز وقصور.

ومما يشهد لما تقدم ما جاء في الحديث عن أبي سعيد - رضي الله عنه -: « أن رجلا أتى النبي ﷺ، فقال: « أخي يشتكي بطنه » . فقال: ((اسقه عسلا)). ثم أتاه الثانية، فقال: ((اسقه عسلا)). ثم أتاه الثالثة، فقال ((اسقه عسلا)). ثم أتاه فقال: « قد فعلت » . فقال ((صدق الله وكذب بطن أخيك اسقه عسلا))، فسقاه فبرأ »[2].

---

(١) مجموع فتاوي ورسائل الشيخ ابن عثيمين : ١ / ٣٦، جمع وترتيب : فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن - دار الثريا، الرياض، ١٤١٣ هـ.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب الدواء بالعسل، ح(٥٣٦٠)، ومسلم في صحيحه، كتاب السلام، باب التداوي بسقي العسل، ح(٢٢١٧).




قال ابن القيم –رحمه الله-: «وفي قوله ﷺ: ((صدق الله وكذب بطن أخيك)) إشارة إلى تحقيق نفع هذا الدواء وأن بقاء الداء ليس لقصور الدواء في نفسه، ولكن لكذب البطن وكثرة المادة الفاسدة فيه، فأمره بتكرار الدواء لكثرة المادة.

وليس طبه ﷺ كطب الأطباء فإن طب النبي ﷺ متيقن قطعي إلهي صادر عن الوحي ومشكاة النبوة وكمال العقل، وطب غيره أكثره حدس وظنون وتجارب، ولا ينكر عدم انتفاع كثير من المرضى بطب النبوة؛ فإنه إنما ينتفع به من تلقاه بالقبول واعتقاد الشفاء به وكمال التلقي له بالإيمان والإذعان، فهذا القرآن الذي هو شفاء لما في الصدور - إن لم يتلق هذا التلقي - لم يحصل به شفاء الصدور من أدوائها، بل لا يزيد المنافقين إلا رجسا إلى رجسهم ومرضا إلى مرضهم، وأين يقع طب الأبدان منه؟ فطب النبوة لا يناسب إلا الأبدان الطيبة، كما أن شفاء القرآن لا يناسب إلا الأرواح الطيبة والقلوب الحية، فإعراض الناس عن طب النبوة كإعراضهم عن طب الاستشفاء بالقرآن، الذي هو الشفاء النافع، وليس ذلك لقصور في الدواء؛ ولكن لخبث الطبيعة وفساد المحل وعدم قبوله» [1].

وعلى هذا التحرير العلمي الدقيق لا يصح استشهاد الشيخ القرضاوي بكلام ابن القيم في حمل هذه الأحاديث على أنها مخصوصة بمثل البيئة التي قيلت فيها؛ فمراد ابن القيم واضح بأن الدواء النبوي –كغيره من الأدوية– إذا وضع في المكان المناسب والزمان المناسب والمحل المناسب كان الشفاء بإذن الله.

هذا وقد اعترف علماء الغرب بما للعلم البشري من قصور، والذي تجلى في جوانب كثيرة[2]، منها:

–عجزه عن إدراك حقائق كثير من الأشياء، وخاصة الغيبيات التي يجزم الإنسان بوجودها.

---

(١) زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن القيم، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط: ٤/ ٣٠، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢١هـ.

(٢) انظر تفصيل هذه الجوانب وأقوال كبار العلماء حولها في: الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية: ٣١٤-٣٤١.

-عجزه عن تفسير كثير من الظواهر المحسوسة ، فنحن نعلم ما الذي تعمله الكهرباء، لكن: لماذا تعمل الكهرباء ما تعمله؟

-عجزه عن الوصول إلى اليقين في كثير من القضايا؛ بدليل أنه كثيراً ما تنقض مسلمات علمية تبين مع الوقت بطلانها.

-عجزه أمام الأخطاء البشرية المقصودة وغير المقصودة؛ فإنه لا يمكن تجاهل أنه يوجد دائماً في المشاهدة والتجربة أسباب للخطأ يستحيل استبعادها بالكلية، هذا فضلاً عن الأخطاء المتعمدة والتي دافعها حب المال أو الشهرة أو غير ذلك.

يقول جيمس كونانت[1] : «إني أستطيع أن أكتب مجلدا كبيرا عن الأخطاء التي وقعت في تجارب علم الطبيعة والكيمياء وعلم الحيوان، من تلك التي وجدت سبيلها إلى النشر في المائة عام الماضية، وأستطيع أن أكتب مجلدا آخر كبيرا كهذا ، أسجل فيه ما تجمع في المائة عام الماضية من آراء لم تثمر أبداً، ومن أحكام مطلقة، ونظريات ناقض بعضها بعضاً»[2] .

وإذا أضفنا إلى ذلك أن هذا العلم مصدره من الله الذي ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق:٥]، فبأي عقل -فضلاً عن الدين والإيمان- يقدم علم الإنسان القاصر المحدود على وحي الله تعالى العليم الخبير؟!

٣- إن الظن بأن في النصوص الشرعية ما يخالف العلم، أو التهوين من شأنها بالقول بإنه لا يضر الجهل بهذه النصوص، ولا يكفر الإنسان بإنكارها لأنها ليست من أصول الإسلام وعقائده، أو أن فيها ما هو مدعاة للطعن في الإسلام والسخرية من شرائعه، فإن كل ذلك مما يؤدي إلى إسقاط حرمة نصوص الكتاب والسنة من القلوب، ويضعف من تعظيمها في النفوس، كما أنه فيه استدراكاً على النبي ﷺ الذي هو أعلم الناس، وأحرصهم على دين الله.

---

(١) رئيس جامعة هارفارد من عام ١٩٣٢ إلى ١٩٥٣م، وهو أستاذ في الكيمياء. انظر: الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية:٣٩١.

(٢) مواقف حاسمة في تاريخ العلم:٣٣ نقلاً عن الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية:٣٢٨.

ولك أن تقارن بين كلام الشيخين الغزالي والقرضاوي وبين كلام الإمام ابن القيم عن حديث الذباب، إذ يقول: « وهذا طب لا يهتدي إليه كبار الأطباء وأئمتهم، بل هو خارج من مشكاة النبوة، ومع هذا فالطبيب العالم العارف الموفق يخضع لهذا العلاج، ويقر لمن جاء به، بأنه أكمل الخلق على الإطلاق، وأنه مؤيد بوحي إلهي خارج عن القوة البشرية» (١).

٤-إن مسلك تقديم العلم على النص نظرياً أو عملياً، بصورة مباشرة أو غير مباشرة بحمل النص على المجاز أو على أنه ليس بتشريع، كل ذلك يفتح الباب أمام كل ذي هوى ضعيف الإيمان ممجد للعلم البشري المعاصر، لتجاوز النصوص بحجة معارضتها لمقررات العلم الحديث، مثل ما جاء في قول بعضهم : « يمتاز العلم بالحيادية فيتسخر لمن يكشف عن قوانينه، مهما كان توجهه العقائدي والدين الذي ينتمي إليه، لا يقدم العلم استقالته في العادة، ولا يعرف التعب، ولا يملك زخمه التوقف، وكله من علم الله الواسع، الذي منح الإنسان فضلاً منه وكرماً أن يزداد علماً ويرتفع به.

لا يعرف العلم (التابو) (٢) أو الحدود فيخترقها جميعاً، ويقفز فوق كل الحواجز في ناظم ذاتي خاص به، فينفذ إلى مفاصل السياسة، ودراسة الأديان المقارن، وإخضاع النصوص للدراسة النقدية، ويكشف أسرار الجنس... منذ أن حلم الفلاسفة بإكسير السعادة، وينبوع الشباب، وتكلم الدين عن جنة فيها الحور العين، شبابه لا يعرف الهرم، وتمرده لا يسلمه إلى الاستحالة أو الركون» (٣).

ونلحظ هنا كلمة إخضاع النصوص للدراسة النقدية، والتي قادته إلى القول:

---

(١) زاد المعاد: ١١٢/٤، وانظر: شرح مشكل الآثار، للطحاوي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط: ٣١١/٧، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ، وتأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة، تحقيق : محمد زهري النجار: ٢١٠، دار الجيل، بيروت، ١٣٩٣هـ.

(٢) مصطلح يراد به الأشخاص أو الأشياء التي يكون الاتصال بها ممنوعا وعرضة للعقاب الشديد من جانب المجتمع أو من جانب الآلهة. انظر: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية:٣٦.

(٣) الإيمان والتقدم العلمي، د. خالص جلبي، ضمن سلسلة حوارات القرن لدار الفكر، ومحاوره الآخر د. هاني رزق: ١٨٠، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، وانظر أيضاً: ١١٥، ١٢٤، ١٢٥، ١٤٨، ١٨٢.

« ولا يمكن رؤية السماء بالعين المجردة، فلم تعد العين الجديدة حسيرة بل اخترقت سقف الفضاء إلى مسافة مليون سنة ضوئية» [١].

وقال أيضاً: « البحث العلمي ينطق الجثث وخصلات الشعر، قالوا: من أنطقنا قل أنطقكم الله الذي أنطق كل شيء» [٢].

وبناء على ما تقدم تبين ضعف موقف بعض أصحاب هذا الاتجاه من قضية معارضة النصوص الشرعية بمقررات العلم الحديث، وكان الأجدر بهم جميعاً أن يكون لديهم الثقة المطلقة بصحة النصوص الشرعية، وأن لا تتزعزع هذه الثقة أمام ما قد يظن من تعارض بين النص الشرعي وبين العلم الحديث الذي هو علم بشري ناقص قاصر محدود، وليس هذا تهويناً من شأن المكتسبات العلمية الحديثة، لكن ذلك هو واقع هذه العلوم، وذلك ما قرره علماء كبار من علماء الغرب أنفسهم، ولا غرابة في ذلك؛ إذ لا يمكن شرعاً وعقلاً أن يثبت علم البشر القاصر وجود خطأ في نص شرعي واحد، ذلك النص الذي بلغه رسول الله ﷺ بوحي من عند الله تعالى العليم بخفاء ما غاب عن الخلق جميعاً، فضلاً عما يعلمونه سبحانه وبحمده.

---

(١) صحيفة الرياض تاريخ: ١٨/٢/١٩٩٩م.

(٢) صحيفة الاقتصادية تاريخ: ٣/٥/١٤٢٢هـ.

المبحث الرابع

معارضتهم النص الشرعي بالواقع

من أنواع معارضة النصوص الشرعية معارضتها بالواقع، والمقصود هنا ما وقع وأصبح موجوداً متحققاً بالفعل، أما ظروف الزمان والمكان وسائر الأحوال التي تتغير من عصر إلى آخر فهذه سيتم التعرض لها في المبحث التالي: (معارضتهم النص الشرعي بالمصلحة)؛ لكون ذلك من متعلقات المصلحة.

وإن خبر الوحي -قرآناً وسنة- لا يمكن أن يقع فيه خُلْف، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢]، وعلى ذلك فلا يمكن أن يقع تعارض بين ما جاء به النص الشرعي وبين ما يتحقق في الواقع.

وقد قال الله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنعام:١١٥]

وإن ظن أحد وجود تعارض بين النص الشرعي والواقع فمرد ذلك إلى أحد أمرين: إما لنقص في فهم النص، وإما أن ما ظنه واقعاً إنما هو وهم وتخرص.

قال الشيخ محمد العثيمين -رحمه الله-: « لا يمكن أن يتعارض صريح القرآن الكريم مع الواقع أبدا، وأنه إذا ظهر في الواقع ما ظاهره المعارضة، فإما أن يكون الواقع مجرد دعوى لا حقيقة له، وإما أن يكون القرآن الكريم غير صريح في معارضته؛ لأن صريح القرآن الكريم وحقيقة الواقع كلاهما قطعي، ولا يمكن تعارض القطعيين أبدا»[1].

موقف أصحاب هذا الاتجاه من معارضة النص الشرعي بالواقع:

نجد عند بعض أصحاب هذا الاتجاه معارضة لبعض النصوص الشرعية -وبالأخص السنة- بالواقع، وذلك بالنظر لمدى موافقة ما جاء في النص للواقع، وبناءً على ذلك يحكم بالضعف على نصوص ثبتت صحتها، بل ربما تكون في أعلى

---

(١) مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين:٣/٣٢٠.

درجات الصحة لمجرد توهم معارضتها للواقع، وأحياناً يتكلف في تأويلها بما لا يقبل.

قال عبدالجواد ياسين: «إن صحة الإسناد -المستفاد من عدالة الرواة وضبطهم- لا قيمة لها بالنسبة لخبر لا يطابق الواقع، إما لأنه في ذاته غير ممكن، وإما لثبوت عكسه في التاريخ ثبوتاً قطعياً»[(١)].

بل إنه حكم على واقع لم يحصل بعد من خلال نظرته إلى الواقع المعاصر، فنجده يقول عن أحاديث الفتن في آخر الزمان والتي جاءت في الصحيحين أو أحدهما، «وحين نمعن في هذه الروايات، نجد أن معظمها -وهو يتحدث عن آخر الزمان أي نهاية العالم- يصور لنا الأحداث وكأنها ستقع في القرون الهجرية الأولى، أو في مناخ حضاري لا يتجاوز مناخ تلك القرون بحال من الأحوال، فالحروب ستقع بين المسلمين والروم، إذ ستقوم الساعة كما يروي مسلم مرفوعاً: ((والروم أكثر الناس))[(٢)]، وسوف تدرك المعارك بينهم بدابق قرب حلب، ويخرج إليهم جيش من المدينة، وأن هذا الجيش هو الذي سيفتح القسطنطينية، وأنه سيقسم الغنائم، وقد علقت السيوف بالزيتون حيث ينزل المسيح، فيقتل الشيطان بيده، ويريهم دمه في حربته»[(٣)].

ويصف هذا السياق بالخرافي الذي يكذبه الواقع التاريخي الملموس، وعلل وصفه هذا بأن الحديث يفترض بقاء مصطلح الروم باعتبارهم عدوًّا أبدياً للمسلمين الذين يتمركزون في المدينة، ويرى أن ما ورد في سياق الحديث نبوءات لم يصدقها التاريخ؛ فالقسطنطينية فتحت على يد الأتراك وليس من المدينة، وليس في آخر الزمان، ولم يعلقوا سيوفهم على الزيتون، ليصل في الأخير إلى رد هذه الروايات إلى أصول مسيحية تسربت إليها[(٤)].

وذكر عدداً آخر من الأحاديث التي يزعم مخالفتها للواقع[(٥)]، ويرى «أن من

---

(١) السلطة في الإسلام: ٣١٠.
(٢) صحيح مسلم، كتاب الفتن، باب تقوم الساعة والروم أكثر الناس، ح(٧١٣٩).
(٣) السلطة في الإسلام: ٣٠٥.
(٤) انظر: المصدر السابق: ٣١٢.
(٥) انظر: المصدر السابق: ٣٠٤-٣١٧.

الظلم الفاحش في حق الإسلام أن يعرض من خلال بعض الروايات الأحادية التي تنسب زوراً إلى سنة النبي ﷺ، فتظهر هذه السنة كما لو كانت جملة من الأساطير والخرافات التي ثبت عكسها بشهادة التاريخ»[1].

ونجد الشيخ الغزالي -رحمه الله- يستشكل حديث: ((لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة))[2]، ويذكر من أسباب استشكاله له أنه مخالف للواقع، فبعد أن قصر معنى الحديث على أن فارس كانت وثنية لا تعرف الشورى، وقد جعلت الحكم بيد فتاة لا تدرك شيئاً، ثم قال: «ولو أن الأمر في فارس شورى وكانت المرأة الحاكم تشبه» جولدا مائير« اليهودية التي حكمت بني إسرائيل لكان هناك تعليق آخر على الأوضاع القائمة».

ثم قال: «إن النبي ﷺ قرأ على الناس في مكة سورة النمل، وقص عليهم في هذه السورة قصة ملكة سبأ التي قادت قومها إلى الفلاح والأمان بحكمتها وذكائها، ويستحيل أن يرسل حكما في حديث يناقض ما نزل عليه من وحي»، ثم يقول بعد سرد قصة بلقيس: «هل خاب قوم ولَّوا أمرَهم امرأةً من هذا الصنف النفيس»، ثم مثَّل لعدم الخيبة بكافرات: فكتوريا ملكة بريطانيا، وأنديرا غاندي الهندوسية، وجولدا مائير اليهودية[3].

وقد استشكل د. القرضاوي حديث: ((**رفعت إلي السدرة، فإذا أربعة أنهار نهران ظاهران ونهران باطنان، فأما الظاهران النيل والفرات، وأما الباطنان فنهران في الجنة**))[4]، ووجه الاستشكال -عنده- مخالفته للواقع؛ إذ إن منابع

---

(١) المصدر السابق: ٣٠٨.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الفتن، باب الفتنة التي تموج كموج البحر، ح(٦٦٨٦).

(٣) السنة النبوية بين أهل الفقه والحديث: ٤٨-٥٠، وهذا يتناقض مع قوله: «لا شك أن للمرأة حقها كاملاً غير منقوص في تدبير شأنها وإنفاق مالها واختيار رجلها بيد أن القضايا المتصلة بكيان الأمم ومصالح الجماهير لها وضع آخر ينزل استعداد المرأة دونه ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بلغه أن الفرس ملكوا عليهم امرأة ((لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة))». من هنا نعلم، الغزالي: ١٦٠، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٩٧م.

(٤) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأشربة، باب شرب اللبن، ح(٥٢٨٧)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الإسراء بالنبي ﷺ إلى السموات وفرض الصلوات، ح(١٦٤).

تلك الأنهار معلومة مشاهدة، وللخروج من هذا الإشكال استند الشيخ إلى ما قرره ابن حزم –رحمه الله– من كون ذلك ليس على ظاهره، إنما أضيفت تلك الأنهار إلى الجنة لبركتها، كما تقول في اليوم الطيب: هذا من أيام الجنة، وكما في الحديث: ((**الجنة تحت ظلال السيوف**))[١].

ثم قال الشيخ معلقاً على ذلك: « هذا هو موقف ابن حزم المعروف بظاهريته، وتمسكه بحرفية النصوص إلى حد الجمود، ومع هذا لم يسغ عنده أن تحمل هذه النصوص على ظواهرها، فإنما يظن ذلك أهل الجهل كما قال »[٢].

وقد ساق الشيخ هذا الحديث ضمن الأمثلة على أن مما يوجب الخروج من الحقيقة إلى المجاز أن يوجد مانع صريح من العقل، أو صحيح الشرع، أو قطعي العلم، أو مؤكد الواقع، يمنع من إرادة المعنى الحقيقي[٣].

المناقشة:

إن مما يجب الإيمان به أنه لا يمكن أن يقع تعارض بين النص الشرعي الصحيح الصريح في دلالته وبين الواقع، وإن وجد تعارض في الذهن فينظر أولاً في الواقع للتأكد من الوصف الذي سبب وقوع التعارض، فإن لم يتفق هذا الوصف في الحديث والواقع فلا كلام، وإن كان هذا الوصف ثابتاً ثبوتاً قطعياً نظرنا في دلالة النص، فإن كانت دلالته غير صريحة وقاطعة فهنا يمكن الجمع بين الطرفين، وإن كانت دلالة النص قطعية فهنا يقدم النص.

وما أورده بعض أصحاب هذا الاتجاه من أمثلة لما ظنوه من تعارض بين النص والواقع، إنما هو مجرد توهم، ولا حاجة للقول بهذا التعارض، ومن ثم لا حاجة للطعن في صحة الحديث أو تأويله بعد ذلك، وبيان ذلك كالتالي:

١- الحكم على أحاديث الفتن التي أخبر النبي ﷺ بوقوعها في آخر الزمان

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب الجنة تحت بارقة السيوف، ح(٢٦٦٣)، ومسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب كراهة تمني لقاء العدو، ح(١٧٤٢).

(٢) كيف نتعامل مع السنة النبوية:١٨٦-١٨٧.

(٣) انظر: المصدر السابق:١٧٩.

من خلال قياسها على الواقع المعاصر، حكم في غير محله شرعاً وعقلاً؛ لمنافاته لواجب تصديق المصطفى ﷺ في كل ما أخبر به مما صح عنه.

ولا يمتنع عقلاً أن تتغير أحوال الناس ويعودوا إلى ما كانوا عليه قبل الحضارة المعاصرة، وها نحن نرى أمماً ودولاً تبدلت أحوالها من غنى إلى فقر، ومن قوة إلى ضعف، وكما قال الله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٠].

٢- مفهوم الفلاح في حديث: ((**لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة**)) لا يقتصر على بعض الأمور الدنيوية كالجوانب الاقتصادية مثلا، بل هو مفهوم شامل لأنواع الفلاح الدنيوي والأخروي، فإن وقع نجاح في جانب من الجوانب لسبب ما، فلا يعني ذلك استحقاق أولئك القوم -أياً كانوا- لوصف الفلاح الذي نفاه عنهم النبي ﷺ.

والفلاح يكون بالعمل على هداية الناس للدين الحق، وإقامة العدل، والسعي لتحقيق المجتمع النقي الفاضل البعيد عن الفواحش والفساد الأخلاقي.

وإذا نظرنا في واقع المجتمعات التي ولت أمرها تلك النسوة التي سبق ذكرهن سنجد ذلك الواقع يصدق حديث النبي ﷺ وهو الصادق المصدوق.

٣- لا يصح حمل ما أخبر به النبي ﷺ من كون النيل والفرات من أنهار الجنة، على المجاز؛ لأن الحديث جاء فيه رؤية النبي ﷺ للنهرين في الجنة، وهذا يرفع المجاز على القول به.

ثم إنه «يظهر للمتأمل في مخلوقات الله تعالى أن لكل حادث منها أسباباً مادية يتلمسها الباحثون ويقفون على كثير منها ظناً وتخميناً، أو قطعاً ويقيناً، وأن لهذه الحوادث أسباباً غيبية وعللاً روحية أشارت إليها الديانات ...وما جاء في الحديث في نبع النيل والفرات من أصل سدرة المنتهى نظر إلى السبب الغيبي الروحاني، وأن نبعها مما هو معروف لدى الناس الآن هو السبب الحسي المادي» (١).

(١) من تعليق الشيخ عبد الرزاق حمزة على كتاب التنكيل، للمعلمي اليماني: ٢/٣٨٩، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

ونظير ذلك قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ ۚ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحديد:٢٥] ، وقوله: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ﴾[الزمر:٦]، وليس في التعبير بإنزال هذه الأشياء ما يتعارض مع ما نشاهده من استخراج الحديد من المناجم، أو توالد الحيوانات بعضها من بعض[1] .

ومن هنا يتبين خطورة التسرع في رد النص الشرعي أو صرفه عن ظاهره والتكلف في تأويله بمجرد توهم التعارض بين النص والواقع.

(١) انظر: مناهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد:٦١٢.

المبحث الخامس

معارضة النص الشرعي بالمصلحة

لقد جاءت شريعة الإسلام بما يحقق المصلحة في العاجل والآجل، وقد دلت نصوص الكتاب والسنة على شمول هذه الشريعة واتساعها لكل ما ينفع الناس.

فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُمۚ مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ يُحۡشَرُونَ﴾ [الأنعام: ٣٨]،

وقوله: ﴿وَيَوۡمَ نَبۡعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٖ شَهِيدًا عَلَيۡهِم مِّنۡ أَنفُسِهِمۡۖ وَجِئۡنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِۚ وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُسۡلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩]، وقوله: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ غَيۡرَ مُتَجَانِفٖ لِّإِثۡمٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [المائدة: ٣]، إلى غير ذلك من الآيات، وقوله: ﴿وَتَمَّتۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدۡقٗا وَعَدۡلٗاۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾ [الأنعام: ١١٥].

قال الحافظ ابن كثير -رحمه الله-: «صدقاً في الأخبار، وعدلاً في الطلب، فكل ما أخبر به فحق لا مرية فيه ولا شك، وكل ما أمر به فهو العدل الذي لا عدل سواه، وكل ما نهى عنه فباطل؛ فإنه لا ينهى إلا عن مفسدة»[1].

ومن السنة قوله ﷺ: ((وأيم الله لقد تركتم على مثل البيضاء، ليلها ونهارها سواء))[2]، ومنها: ما رواه الإمام أحمد في مسنده عن أبي ذر -رضي الله عنه- أنه قال: ((لقد تركنا محمد ﷺ وما يحرك طائر جناحيه في السماء إلا أذكرنا منه علماً))[3].

فهذه النصوص وأمثالها دالة على أن النبي ﷺ بين للناس ما يصلح شأنهم في أمر الدنيا والآخرة، والبيان أمر زائد على مجرد البلاغ، مع اليقين بأن الرسول

---

(١) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير: ٣/٣٢٣.

(٢) تقدم تخريجه صفحة: ٩٨.

(٣) تقدم تخريجه صفحة: ٢٦.

ﷺ هو أعلم الناس بالله وبدينه، وأنصحهم للأمة، وأفصحهم عبارة، فاجتمع في حقه كمال العلم والقدرة والإرادة، فعلم قطعاً أن ما بينه ﷺ من أمور الدين، حصل به المراد من البيان، وما أراده من البيان فهو مطابق لعلمه، وعلمه بذلك أكمل العلوم[1].

وقال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، وقال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وفي الحديث المشهور قال ﷺ: ((لا ضرر ولا ضرار))[2].

وقال ابن القيم -رحمه الله-: «إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد، إذ بين الله سبحانه وتعالى بما شرعه أن مقصود الشريعة إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالضبط، فأي طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بمقتضاها وموجبها»[3].

والمصلحة من حيث اعتبار الشرع لها تنقسم إلى ثلاثة أقسام[4]:

الأول: المصلحة المعتبرة: وهي التي شهد الشرع باعتبارها، وهذه حجة، ومن أمثلتها: حفظ العقل فهو مصلحة معتبرة شرعاً فترتب عليها تحريم الخمر حفظاً

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية: ٥/٣٠، ١١/٣٤٤، ١٣/٩٦، وإعلام الموقعين: ٣/٣. ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد: ١/٥٦.

(٢) رواه الإمام مالك في الموطأ: ٢/٧٤٥ مرسلا، ورواه موصولاً الدارقطني: ٣/٧٧و٤/٢٢٨، والبيهقي: ٦/٦٩، والحاكم: ٢/٥٧، وغيرهم وقد جاء الحديث من طرق كثيرة، عن عبادة بن الصامت، وعبد الله بن عباس، وأبي سعيد الخدري، وأبي هريرة، وجابر بن عبد الله، وعائشة، وثعلبة بن أبي مالك القرظي، وأبي لبابة -رضي الله عنهم أجمعين- وذكر طرقه الألباني -رحمه الله- في إرواء الغليل: ٣/٤٠٨-٤١٤، وقال -رحمه الله-: «فهذه طرق كثيرة لهذا الحديث قد جاوزت العشر وهي وإن كانت ضعيفة مفرداتها، فإن كثيراً منها لم يشتد ضعفها، فإذا ضم بعضها إلى بعض تقوى الحديث بها وارتقى إلى درجة الصحيح إن شاء الله».

(٣) إعلام الموقعين: ٤/٣٧٣.

(٤) انظر: روضة الناظر: ١/٤١٣، وشرح الكوكب المنير: ٤/٤٣٣، ومذكرة في أصول الفقه، الشنقيطي: ١٦٨، والمصلحة في التشريع الإسلامي، مصطفى زيد: ٣٤، دار اليسر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦هـ، ومعالم أصول الفقه: ٢٤٣.

لها، وهذا ثابت بالنص، فيقاس عليه كل ما أدى إلى تفويت تلك المصلحة.

الثاني: المصلحة الملغاة: فهي كل مصلحة دل الشرع على إلغائها وعدم اعتبارها؛ وعليه لا يصح بناء الأحكام عليها، ومن أمثلتها: القول بالمساواة في الميراث بين الابن والبنت بحجة أن المساواة مصلحة، غير أنها ملغاة بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ﴾ [النساء: ١١].

ومن أمثلة هذا النوع المشهورة: أن بعض العلماء أوجب على بعض الملوك -وقد جامع في نهار رمضان وهو صائم- صيام شهرين متتابعين، ولم يأمره بالإعتاق؛ مبالغة في زجره، وهذه مصلحة ملغاة شرعاً.

الثالث: المصلحة المرسلة: وهي ما سكت عنها الشرع، فلم يرد نص معين على اعتبارها ولا على إلغائها.

وقد اختلف الأصوليون في حجية هذا النوع، وأكثر الفقهاء يقول بجواز بناء الأحكام على المصلحة المرسلة فيها، وإن لم يعدها بعضهم ضمن أصول مذهبه المعتبرة، بل قال الشيخ الشنقيطي -رحمه الله-: «جميع المذاهب يتعلق أهلها بالمصالح المرسلة، وإن زعموا التباعد منها، ومن تتبع وقائع الصحابة وفروع المذاهب علم صحة ذلك، ولكن التحقيق أن العمل بالمصلحة المرسلة أمر يجب فيه التحفظ وغاية الحذر حتى يتحقق صحة المصلحة وعدم معارضتها لمصلحة أرجح منها أو مفسدة أرجح منها أو مساوية لها، وعدم تأديتها إلى مفسدة في ثاني حال»[١].

ولا يمنع وصف هذا النوع بالمرسلة من كونها معتبرة شرعاً في الجملة طالما كانت مصلحة حقيقية غير متوهمة، ولم يرد نص بإلغائها، وتسميتها مرسلة لكونها تجردت من نص يدل على اعتبارها بعينها أو إلغائها، ومثالها: جمع أبي بكر - رضي الله عنه - للقرآن الكريم[٢].

وقد اهتم العلماء بوضع ضوابط شرعية للمصلحة المرسلة تعصم المجتهد من

---

(١) المصالح المرسلة، الشنقيطي:٢١، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
(٢) انظر: مذكرة أصول الفقه:١٧٠.

الزلل، وتحول دون اتخاذ المصلحة ذريعة للأهواء.

وإذا تقررت المصلحة بضوابطها الشرعية عُرف أن ما وراء هذه الضوابط إنما هي مصلحة وهمية، وهذه الضوابط هي[1]:

الضابط الأول: اندراجها في مقاصد الشرع:

وهي المقاصد الكلية الخمسة وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، فكل ما يتضمن حفظ هذه الكليات فهو مصلحة، وكل ما يفوت أحدها فهو مفسدة.

ثم إن وسيلة حفظ هذه الكليات الخمس تتدرج بحسب أهميتها إلى ما يطلق عليه الأصوليون: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات.

فالضروريات: ما لا بد منه في حفظ هذه الأمور الخمسة، كالجهاد لحفظ الدين، والنكاح لحفظ النسل، ونحو ذلك.

والحاجيات: هي التي تتحقق من دونها الأمور الخمسة، ولكن مع الضيق، كالرخص المخففة مثل: رخص السفر، ورخص المرض.

والتحسينيات: هي ما لا يؤدي تركها إلى الضيق، ولكن مراعاتها متفقة مع الأخذ بما يليق، وتجنب ما لا يليق، مثل: آداب الأكل والشرب، وأحكام الطهارة، ونحو ذلك.

الضابط الثاني: عدم معارضتها للكتاب والسنة:

فإذا تقرر أن الشريعة كلها مصالح، وأن الأحكام الشرعية تبنى على أدلتها التفصيلية؛ فلا يمكن للمصلحة أن تصادم الكتاب والسنة؛ إذ يلزم من ذلك معارضة المدلول لدليله، وهو باطل.

الضابط الثالث: عدم معارضتها للقياس:

والقياس كما هو معلوم إلحاق فرع بأصل لعلة جامعة بينهما، وإلحاق الفرع إنما هو مراعاة للمصلحة فيه، وهذه المصلحة مشروطة بتحقق علة الأصل في الفرع، فكان بذلك دليل الأصل دليلاً للفرع، وبذلك تكون المصلحة في القياس معتبرة من

---

(١) انظر تفصيل ذلك في: ضوابط المصلحة، البوطي:١٢٦-٢٨٦، دار الفكر، دمشق، ١٤٢٨هـ.

وجهين: باعتبار ذاتها كمصلحة، وباعتبار وصفها المناسب (العلة الجامعة)، وبناءً على ذلك فإذا عارضت مصلحة مطلقة مصلحة قياسية، قدمت المصلحة القياسية لثبوت اعتبارها من طريقين، ولكونها أخص.

وإذا عارضت مصلحة قياسيـة مصلحة قياسية أخرى نظر إلى اعتبار الوصف المناسب؛ فيقدم الأقوى على الأدنى.

الضابط الرابع: عدم تفويتها مصلحة أهم منها أو مساوية لها:

ذلـك أن المصالح ليست على درجـة واحدة في الأهمية، وقد ذكر الأصوليون أنه إذا تعارضـت مصلحة ضرورية مع مصلحة حاجية قدمت الأولى باتفاق، كما تقدم الحاجيات على التحسينيات.

أمـا في حالـة التساوي فإن كان كل منهما متعلقاً بكلي مستقل عن الآخر، فتقدم مصلحة حفظ الدين، ثم النفس، ثم العقل، ثم النسل، ثم المال.

وإذا كانـت المصالح المتعارضة متعلقة بكلـي واحد فينظر إليها من حيث مقدار شمولهـا للناس، فيقدم الأكثر شمولاً، وينظـر إليها أيضاً من جهة رجحان وقوعها، فيتقدم ما كان أرجح.

وبناءً على ما تقدم فلا يُتصور وقوع تعارض بين النص الشرعي وبين المصلحة؛ لأن المصلحـة لا تخـرج عن دلالة الشرع عليها، إما بعينهـا، وإما باعتباره لجنسها، ودخولهـا تحت عمومات أدلة الشرع، وما لم يكـن كذلك فليس بمصلحة معتبرة في الشرع.

وقـد يظن بعض الناس وقوع تعارض بين النص الشرعـي والمصلحة، وهذا إما لجهله بمدلول النص أو أن ما ظنه مصلحة ليس بمصلحة في الحقيقة.

قـال شيـخ الإسلام ابن تيميـة -رحمه الله-: «والقول الجامـع أن الشريعة لا تهمـل مصلحـة قط، بل الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم النعمة... لكن ما اعتقده العقـل مصلحـةً وإن كان الشرع لم يرد به فأحد الأمريـن لازم له: إما أن الشرع دل عليه من حيث لم يعلم هذا النـاظر، أو أنه ليس بمصلحة، وإن اعتقده مصلحة؛ لأن

المصلحة هي المنفعة الحاصلة أو الغالبة، وكثيراً ما يتوهم الناس أن الشيء ينفع في الدين والدنيا، ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرة»[(١)].

موقف أصحاب هذا الاتجاه من معارضة النص الشرعي بالمصلحة :

إن أول ما يلفت النظر في موقف أصحاب هذا الاتجاه من قضية المصلحة هو الاهتمام الكبير بإبراز عناية الشريعة بتحقيق المصلحة، والإلحاح في الدعوة إلى مراعاة المصلحة عند الاجتهاد في معرفة الحكم الشرعي للمسائل عامة والمستجدة منها خاصة، ولا يكاد يخلو كتاب من كتبهم من الحديث عن ذلك -فضلاً عن تأليف كتب مستقلة في هذا الموضوع-، وانتقادهم كذلك إهمال كثير من الفقهاء المتقدمين لقضية المصلحة في نظرهم.

كما يلاحظ أن أصحاب هذا الاتجاه في تصريحهم بتقديم المصلحة على النص ينقسمون إلى فريقين : فريق يصرح بذلك، ويعد المصلحة دليلاً مستقلاً، وأن الحكم يدور معها وجوداً وعدماً.

والفريق الآخر يبدي شيئاً من التحفظ؛ خشية استغلال أهل الأهواء لمفهوم المصلحة، واتخاذه ذريعة للتحلل من أحكام الشريعة، ولكن في المقابل نجدهم يبالغون في الحديث عن قضية المصلحة ومقاصد الشريعة، وفي التطبيق نجدهم يقدمون المصلحة في كثير من الأحيان -كالفريق الأول- دون مراعاة للضوابط التي ذكرها أهل العلم.

فمن الفريق الأول د.راشد الغنوشي الذي يرى أن التدين العقلاني يتميز «باعتماد الفهم المقاصدي للإسلام بدل الفهم النصي، فالنصوص يجب أن تفهم وتؤول على ضوء المقاصد (العدل، التوحيد، الحرية، الإنسانية)، ونصوص الحديث يحكم على صحتها أو ضعفها لا بحسب منهج المحدثين في تحقيق الروايات، وإنما بحسب موافقتها أو مخالفتها للمقاصد»[(٢)].

---

(١) مجموع الفتاوى: ١١/٣٤٣.

(٢) من بحث له بعنوان: (تحليل للعناصر المكونة للظاهرة الإسلامية بتونس) ضمن كتاب الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي: ٣٠٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م.

وأما د. أحمد كمال أبو المجد ففي تقديره «إن علماء المسلمين مدعوون إلى إطالة النظر في المصالح التي تحققها الأحكام، فهذه المصالح هي غاية التشريع، وهي أساس العلة التي يرتبط بها كل حكم شرعي، والتي إذا زال وإذا تغيرت تغير معها»[1]، بل إنه يرى أن هذا هو الفهم الرشيد للتشريع الإسلامي في جملته وتفصيله،؛ ولذا فهو ينتقد من كتب عن المصلحة مغلباً الاحتياط ورابطاً لها بالنصوص ربطاً شديداً؛ لأن ذلك -في نظره- يكاد يلغي دورها كمصدر مستقل من مصادر الأحكام[2].

وطرح الأستاذ فهمي هويدي تساؤلاً عن العمل في حال أن النصوص لم تحقق المصلحة تحت أي ظرف، وكان جوابه أن الثابت عند أغلب الفقهاء أن المصلحة تقدم على النص[3]، ولا ندري من أين استقى هذه المعلومة وبهذا الإطلاق؟!

وأما ما لم يرد فيه نص، فالباب -عنده- مفتوح على مصراعيه للاجتهاد بالقياس وبالمصلحة المرسلة، وبالاستحسان، وبسد الذرائع، وبالاستصحاب، «وهذه كلها مجالات للحركة، تفتح الباب واسعاً لملاحقة التطور والتجديد، والحفاظ على مصالح المسلمين، وارتباطهم بعقيدتهم دون مشقة أو عنت»[4].

ولكنه عاد واستدرك بأن هذه الحرية الواسعة في الحركة والتقدير يجب ألا تعود إلى مواقف تتعارض مع الأحكام القطعية في الكتاب والسنة، وأن هذا يعني أنه لا مانع من تأجيل حكم شرعي؛ لأن هناك مصلحة في ذلك، ثم ذكر أنه بذلك لا يخل بأي حال بما للنصوص من احترام وتوقير، ولكنه يحذر من المبالغة في تقديسها إلى المدى الذي قد يوقعنا في محظور عبادة هذه النصوص، ومحاولة تعطيل عقولنا أمامها![5]، ولكنه لم يبين لنا مراده من احترام وتوقير النصوص، وكيف نميز بينها وبين ما أسماه عبادة النصوص!!.

---

(١) حوار لا مواجهة: ٦٥.
(٢) انظر: المصدر السابق: ٦٦.
(٣) انظر: القرآن والسلطان: ٣٩.
(٤) المصدر السابق: ٤٠.
(٥) انظر: المصدر السابق: ٤١.

ومما يبين تناقض الأستاذ هويدي واضطرابه أنه في كتاب آخر له عرض لقضية المصلحة بشيء من التذبذب في الموقف، فبداية يذكر أن هناك التباساً شديداً في فهم قضية المصلحة عند كثير من المثقفين، والتباساً آخر في قراءة رأي الإمام الطوفي[1] -بتقديمه للمصلحة على النص عند التعارض-، وهذا الالتباس قادهم إلى إهدار الأحكام الشرعية، وأبدى استغرابه إزاء حفاوة بعض المثقفين بموقف الطوفي الذي شذ برأي لم يقل به أحد من قبل ومن بعد!![2]، ثم نقل عن عدد من الفقهاء المعاصرين ردهم على رأي الطوفي هذا، وأن الأغلبية الساحقة تعارض رأي الطوفي، ليصل في الأخير إلى تقرير أنه لم يعد أحد يجادل في اعتبار المصلحة كأحد مصادر التشريع، وأن الأمر استقر لصالح المصلحة وترجيحها، وأنه لا مكان للجدل حول ما إذا كانت المصلحة تتقرر بحكم الشرع أو العقل[3]، وأن الذي يحتاج إلى ضبط هو حدودها، وضوابطها، وشرائطها[4].

وينبه إلى أن كلامه منصب على المعاملات دون العبادات[5]، وأن ذلك شبه إجماع، وهذا كاف -عنده- لتبديد الشكوك والمخاوف التي يبديها بعضهم، والتي يمكن أن تحجب عن الناس خيراً كثيراً[6].

والعجيب أنه بعد أن ذكر المؤاخذات على كلام الطوفي واحتفاء بعض المثقفين بمقولته، يستغرب من التخوف من فتح باب المصالح على مصراعيه -هكذا-، وتقديمها على كل اعتبار آخر في أمور المعاملات والمعايش؛ لمظنة أن في ذلك إهداراً للنصوص وتضييعاً لأحكام الشرع[7].

وعليه فإنه لا يرى بديلاً من ضرورة إعلان مصالح الخلق والسعي إلى تحقيقها في كل اجتهاد شرعي، وأن يكون ذلك بلا تفريط في الضوابط المقررة في هذا الشأن،

---

(١) انظر مناقشة هذا الرأي في: ضوابط المصلحة: ٢١٦، ومحاولات التجديد في أصول الفقه، الحوالي: ١٦٧ وما بعدها.
(٢) انظر: حتى لا تكون فتنة: ٨٤-٨٥.
(٣) انظر: المصدر السابق: ٨٨.
(٤) انظر: المصدر السابق: ٩٠.
(٥) انظر: المصدر السابق: ٩٠.
(٦) انظر: المصدر السابق: ٩٩.
(٧) انظر: المصدر السابق: ٩٢، ٩٩.




وخاصة ما ذكره من شبه اتفاق على أمور أربعة:

١. المصالح مجالها ينصرف إلى المعاملات إذ عليها مدارها اتفاقاً، بينما الأصل في العبادات الاتباع مما يخرج مسائل العبادات في أصولها عن هذه القضية، وإن جاز ذلك في الفروع والتفاصيل.
٢. أن تكون المصلحة عامة لا خاصة.
٣. أن تكون المصلحة حقيقية لا وهمية.
٤. ألا تتعارض مع نص قطعي في كتاب الله[1].

وهذا كما هو ظاهر تذبذب وتناقض في الموقف، سببه عدم تحرير هذه المسألة تحريراً علمياً دقيقاً.

ويفرق د.محمد عمارة بين النصوص التي تعلقت بالثوابت الدينية، وتلك التي تعلقت بالمتغيرات من الفروع الدنيوية، فالأولى يقف نطاق الاجتهاد فيها عند الفهم واستنباط الفروع وربطها بالأصول، وذلك أن هذه النصوص قطعية الدلالة والثبوت إما أنها تعلقت بثوابت -دينية أو دنيوية- فلا يجوز تجاوز أحكامها أو تعطيلها، وإلا كان ذلك نسخاً للدين، وإما أنها تعلقت بالغيبيات والشعائر التعبدية، وهذه لا يستقل العقل بإدراك الحكمة منها.

أما النصوص قطعية الدلالة والثبوت المتعلقة بأمور من الفروع الدنيوية، ومن المتغيرات فيها، فليست هذه النصوص مرادة لذاتها، وإنما هي مرادة لعللها ومقاصدها وهي تحقيق مصالح العباد، فهي تدور مع هذه العلة الغائية (المصلحة) وجوداً وعدماً، وليس معنى ذلك -عنده- رفع النص ولا الحكم المستنبط منه رفعاً دائماً، ومن ثم فالحكم المؤسس على هذا النص إذا لم يعد محققاً للمقصد منه وهو المصلحة فلابد من الاجتهاد فيه ومعه بما يحقق المقصد-المصلحة[2].

ومن الفريق الثاني الشيخ د.يوسف القرضاوي الذي يقرر أن « أول ما يجب أن يرتكز عليه فقه الشريعة الذي ننشده هو أن نفقه النصوص الشرعية الجزئية في

---

(١) انظر: المصدر السابق:٩٥، ولا ندري لماذا لم يذكر النص القطعي من السنة؟

(٢) انظر: معالم المنهج الإسلامي، د.محمد عمارة: ١٠١-١٠٣، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.

ضوء مقاصد الشرع الكلية، بحيث تدور الجزئيات حول محور الكليات، وترتبط الأحكام بمقاصدها الحقيقية، ولا تنفصل عنها»[1].

ولكنه نبه إلى أنه «ليس معنى الاهتمام بأسرار الدين ومقاصد الشريعة أن نعرض عن النصوص الجزئية المفصلة التي جاء بها القرآن الكريم والسنة النبوية، ونقول: حسبنا أن نقف عند المقاصد الكلية، ولا نتشبث بالنصوص الجزئية، فهذا انحراف مرفوض، واستهانة بنصوص مقدسة لا تصدر عن مؤمن ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ﴾ [الأحزاب: ٣٦]»[2].

ونبه أيضاً إلى أن الحكمة أو المقصد الشرعي قد يكون واضحاً وقد يخفى إلا على أهل البصيرة الراسخين في العلم، وإن الجهل بمقصد الحكم الشرعي قد يدفع بعض الناس إلى إنكاره؛ لاعتقاده بأن الشارع لا يشرع شيئاً إلا لمصلحة الخلق، وفي هذا ظلم للشريعة، وتفويت على الناظر معرفة الحكمة المقصودة من هذا الحكم[3].

وقرر أن المصلحة القطعية لا يمكن أن تناقض النص القطعي، وأن هذا ما أكده علماء الأمة قديماً وحديثاً، وإذا توهم هذا التناقض فإما أن تكون المصلحة مظنونة أو موهومة، مثل مصلحة إباحة الربا لطمأنة الأجانب، أو الخمر لاجتذاب السياحة، وإما أن يكون النص غير قطعي[4].

ونلحظ هنا أنه لم يبين معيار الظن والقطعية في المصلحة.

وقد بين أن دعوى تقديم المصلحة على النص عند التعارض مردها إلى كلام الطوفي، وهو مما انفرد به وأنكره عليه عامة العلماء[5].

---

(١) بحث بعنوان: بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية: دراسة في فقه مقاصد الشريعة، ضمن كتاب (مقاصد الشريعة الإسلامية دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق): ٤١، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

(٢) المصدر السابق: ٤٠.

(٣) انظر: المرجعية العليا في الإسلام: ٢٤٠-٢٤١.

(٤) انظر: المصدر السابق: ٢٦٠.

(٥) انظر: المصدر السابق: ٣٥٨.

وأن مقولة « حيث توجد المصلحة فثم شرع الله» لا تصح نسبتها إلى ابن القيم، وإنما تقبل هذه الكلمة فيما لا نص فيه أو فيما فيه نص يحتمل تفسيرات عدة ترجح أحدها المصلحة، وفيما عدا ذلك فالواجب أن يقال: حيث يوجد شرع الله فثم المصلحة[1].

ونجد الشيخ يذكر أن في هذه القضية ثلاث مدارس، المدرسة الأولى: من سماهم بالظاهرية الجدد، وأنهم يشتركون في حرفية الفهم، وقد يختلفون في درجة الظاهرية، وأنهم بهذا الجمود والتشدد يضرون بالدعوة إلى الإسلام ويشوهون صورته أمام المثقفين والعالم المتحضر، وهم يرفضون التجديد في الدين والاجتهاد في الفقه، ويعنون بالشكل أكثر من الجوهر كاللحية، وتقصير الثوب، والنقاب للمرأة، ويأخذون بالأحوط والأشد، وأنهم بذلك قد تبنوا المذهب الظاهري، وإن لم يتسموا باسمه مع أن الأئمة قد أنكروا على هذا المذهب مبالغته في الأخذ بظواهر النصوص إلى حد انتهى بهم إلى أفهام غريبة ينكرها الشرع والعقل[2].

ومن الأمثلة التي ذكرها أنه « إذا صح حديث يتوعد مسبل الإزار وأنه في النار، وأن الله لا ينظر إليه يوم القيامة ولا يكلمه وله عذاب أليم، لم يكلف أصحاب هذه المدرسة أنفسهم أن يبحثوا في العلة من وراء هذا الوعيد الشديد، وهل مجرد الإسبال يستحق كل هذا الوعيد؟ وهل يتفق مع منطق الدين كله؟ أو يا ترى هل هناك علة وراء هذا الوعيد الذي يخلع هوله القلوب؟ وهو الخيلاء التي ذكرت صراحة في بعض الأحاديث؟ فينبغي أن يحمل المطلق على المقيد، وبذلك يزول اللبس ويستقيم منطق الدين بعضه مع بعض.

ولكن هذه المدرسة لا تعني نفسها بمثل هذا البحث، وتأخذ بحديث الإسبال على ظاهره، وتشدد منه كل التشديد، ما دام ينذر بالنار وغضب الجبار»[3].

وتحت عنوان (السنة بين اللفظ والروح أو بين الظواهر والمقاصد) يقول: « إن التمسك بحرفية السنة أحياناً لا يكون تنفيذاً لروح السنة ومقصودها، بل يكون

(١) انظر: المصدر السابق: ٣٥٩.

(٢) انظر: بحث بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية: ٤٤-٧٣.

(٣) المصدر السابق: ٥٠.



مضادًا لها، وإن كان ظاهره التمسك بها»[١]، ومثل لذلك بمنع إخراج القيمة في زكاة الفطر، وتحريم التصوير الفوتوغرافي والتلفزيوني[٢].

وهذا تجن على من قال بهذه الفتاوى نتيجة اجتهاد في تحقيق المناط في هذه المسائل، وليس ذلك من منهج الظاهرية في شيء، بل إنهم نظروا في مقصد الشرع فيها، فلم يقصروا أصناف زكاة الفطر على ما ورد في الحديث؛ لأنهم رأوا أن ذلك كان غالب طعامهم، ثم رأوا أن الأصناف متفاوتة القيمة، فاستدلوا بذلك على أن القيمة غير مقصودة للشارع، وكذلك الشأن في التصوير الفوتوغرافي والتلفزيوني هل يتحقق في النهي عنه مقصد الشارع من سد ذريعة الشرك ومضاهاة خلق الله، هذا بغض النظر عن القول الراجح في هذه المسائل، فبحث ذلك له موضع آخر.

وقد ضرب الشيخ بعض الأمثلة التي ينبغي فيها الربط بين النص الجزئي والمقصد الكلي للحديث حتى يُتوصل إلى الحكم الشرعي السليم، وهي مسائل قابلة للاجتهاد وغالبها داخلة تحت العرف.

وذكر أن بعض الناس خلطوا بين المقاصد التي تسعى النصوص إلى تخفيفها، وبين الوسائل الآنية والبيئية التي تعينها أحياناً للوصول إلى المقصد، فتراهم يركزون على هذه الوسائل كأنها مقصودة لذاتها، مع أن الذي يتعمق في فهم النصوص يتبين له أن المهم هو المقصد، والوسائل قد تتغير بتغير البيئة أو العصر أو العرف، ويكون ذكرها في النص لبيان الواقع لا للتقييد بها[٣].

وهذا التقرير صحيح في الجملة، ولكن يجب التدقيق هل هذه الوسيلة مقصودة في النص أم لا، وعندما ننظر في الأمثلة التي أوردها الشيخ في هذه المسألة نجد أن بعضها وسيلة مقصودة لغيرها، وبعضها الآخر مقصود على جهة التعبد، فوسيلة رباط الخيل مثلاً مما يوافق عليه الشيخ أنه وسيلة مقصودة لغيرها، ولكن لا يوافق على تمثيله بالسواك وسيلة لتنظيف الأسنان، ورؤية الهلال لإثبات الشهر[٤]؛ فهذه

---

(١) المصدر السابق: ٦٤.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٦٤-٦٨.

(٣) انظر: المصدر السابق:١١٧، وانظر أيضاً: كيف نتعامل مع السنة النبوية: ١٥٩.

(٤) انظر: بحث بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية:١١٩، ١٢٠.




وسائل مقصودة لذاتها عند من يرى ذلك من أهل العلم، ولا يلزم من ذلك أنه لا يفرق بين الوسائل والمقاصد، أو على الأقل هي مسائل قابلة للاجتهاد والنظر.

وقد نبه الشيخ إلى خطورة تحويل المقاصد إلى وسائل مما يعني قابليتها للتغير، بل للإزالة واستبدال غيرها بها، ومثل لذلك بمن يرى أن العبادات الكبرى كالصلاة والزكاة والصيام وسيلة لتهذيب النفس وتربية الضمير، فبأي وسيلة تحقق ذلك فلسنا بحاجة إلى العبادة والشعائر.

وهذه -كما قال الشيخ- دعوة باطلة وماكرة يراد بها هدم الدين، فالعبادة مطلوبة لذاتها، وغاية في نفسها[1].

وقد تابع د. محمد سليم العوا الشيخ القرضاوي في تقسيمه للمدارس الثلاث، ولكنه قال: « إن المقاصد حاكمة لا محكومة، بمعنى أنها تحكم الاجتهاد، والتشريع، ومعرفة العلة، والبحث عن الحكمة » ، وعد أن الاجتهاد الإسلامي الذي يستحق أن يوصف بأنه اجتهاد إسلامي هو الاجتهاد في كشف المقاصد، وإخضاع الأحكام في كل المجالات لها؛ لأن أي حكم أو تصرف لا يحقق المقصد منه فلا ثمرة له، وهو باطل من أساسه[2].

وقد بين د.عبدالمجيد النجار صعوبة التعرف على مقاصد الشريعة بقوله: « كيف يمكن أن تعرف تلك المقاصد، سواء منها ما كان عاماً أو ما كان خاصاً أو جزئياً، وكيف يمكن تحصيل يقين أو ظن بأن هذا النوع من الأحكام أو هذا الحكم العيني إنما وضعه الشارع بهذا المقصد أو ذاك؟ وكيف يمكن الفصل بين ما هو مقصد للشارع وضع من أجله الأحكام ما قد يكون مقصداً موهوماً ينتهي إليه بعض الباحثين بسبب أو آخر من الأسباب؟ »[3].

وبين أن الخطورة في هذا الباب تأتي من كون تعيين المقصد الشرعي يترتب عليه

---

(١) انظر: المصدر السابق: ١٣٠-١٣٤.

(٢) من محاضرة بعنوان: « مقاصد الشريعة الإسلامية وتحديات الواقع » ، في موقع الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين على الانترنت.

(٣) مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، أ.د.عبدالمجيد النجار: ٢٤، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨م.

تعيين الأحكام بالفهم من نصوصها، وكذلك تنزيلها على الواقع، فإذا وقع خلل أو وهم في ذلك فإن الأمر يجري على غير ما أراده الله تعالى[١].

ومن أجل تفادي هذه المشكلة فهو يرى وجوب أن تكون نصوص القرآن والسنة هي مصدر تعيين المقاصد، كما هي مصدر الأحكام[٢]، وفي نفس الأمر « يلزم التحري الشديد في العلم بالمقاصد من نصوصها لما يقع فيه كثيرون من تعيين مقاصد موهومة اتكاءً على أنها منصوص عليها، والحال أن المقصد الحق في ذلك النص يتبين بالتقصي أنه الاحتمال الآخر غير ذلك الذي حصل موهوماً بالظن»[٣].

وهذا تقرير جيد من الناحية النظرية، ولكن عند النظر في التطبيق نجد بعض الخلل، فنجد الدكتور هنا ينادي بأن يُبرز في مقاصد الشريعة مقصد حفظ إنسانية الإنسان بعناصرها المختلفة، وأن يجمع في سبيل ذلك ما ورد في الشريعة من أحكامٍ تنتهي إلى إثبات أن هذا المقصد كلي وضروري، إقراراً لما هو ثابت في الشريعة فعلا من هذا المقصد، ومقاومة لما يتعرض له الإنسان عامة والإنسان المسلم خاصة من انتهاك لهذا المقصد الشرعي[٤].

وبين أنه يقصد حفظ إنسانية الإنسان ماهيته التي بها كان إنساناً ولم يكن شيئاً آخر[٥]، وقال في هذا الصدد: « وقد ذهب التشريع الإسلامي بحفظ كرامة الذات الإنسانية من حيث كونها ذاتاً إنسانية إلى آفاق بعيدة، إذ هي تجاوزت حدود العداوة والصداقة، واختلاف الشعوب والأمم لتنتهي إلى حدود الذات الإنسانية مجردة من كل الاعتبارات، فأيما ذات اندرجت ضمن الإنسانية فإن الشريعة جاءت بإيجاب أن تحفظ كرامتها، ومنعت كل ما يستنقص منها، ولذلك فقد حرمت المثلة بالأعداء، وأوجبت احترامٍ جثث الموتى، وقد اطردت الأحكام بذلك اطراداً يورث للناظر في الشريعة يقيناً بأن حفظ الكرامة الإنسانية مقصد قطعي من مقاصد الشريعة الإسلامية»[٦].

(١) انظر: المصدر السابق: ٢٤-٢٥.
(٢) انظر: المصدر السابق: ٢٦.
(٣) المصدر السابق: ٣١.
(٤) انظر: المصدر السابق: ٥١.
(٥) انظر: المصدر السابق: ٨٤.
(٦) المصدر السابق: ١٠٠.

ولا يخفى ما في هذه المفاهيم من الإجمال الذي يحتاج إلى تفصيل يُفرق به بين ما هو موافق للشرع وما هو مخالف.

ويلخص د.جمال الدين عطية مواقف الأصوليين بعد الشاطبي في بيان الطرق التي تعرف بها مقاصد الشارع وهي:

١- النص الصريح على التعليل في الكتاب والسنة.

٢- استقراء تصرفات الشارع، وهو على نوعين:

أ- استقراء الأحكام التي عرفت عللها بطريق مسالك العلة دون نص صريح عليها.

ب- استقراء أدلة أحكام اشتركت في غاية واحدة وباعث واحد.

٣- الاهتداء بالصحابة في فهمهم لأحكام الكتاب والسنة[١].

ويستدرك بعد ذلك على الأصوليين أنهم «تجاهلوا جميعاً ما قرره السابقون على الشاطبي من دور العقل والفطرة في معرفة المصالح والمفاسد في حالة غياب النص»[٢].

ونجد عند أصحاب هذا الاتجاه إضافة مقاصد كلية إلى المقاصد التي ذكرها العلماء المتقدمون، ولو تأملنا هذه المقاصد لوجدنا أنها متعلقة بالقضايا المثارة في هذا العصر، وما يدخل فيها من الإجمال، والحق المختلط بالباطل، كما أن هذه المقاصد - إن صح كونها كذلك- يمكن إرجاعها إلى المقاصد الكلية التي قررها الأصوليون.

قال الشيخ الغزالي -رحمه الله-: «يمكنني أن أضيف إلى الأصول الخمسة: الحرية، والعدالة»[٣]، وقال الشيخ القرضاوي: «ومن المؤكد أن الشريعة الإسلامية تقيم اعتباراً للقيم الاجتماعية العليا، وتعتبرها من مقاصدها الأساسية، كما دلت على ذلك النصوص المتواترة والأحكام المتكاثرة من هذه القيم: العدل، أو القسط، والإخاء، والتكافل، والحرية، والكرامة»[٤].

---

(١) انظر: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، د.جمال الدين عطية: ١٥، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ.

(٢) المصدر السابق: ١٦.

(٣) المصدر السابق: ٩٨، نقلاً عن سمنار الأولويات الشرعية.

(٤) مدخل لدراسة الشريعة الأسلامية، القرضاوي: ٧٤-٧٥، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م، وانظر: كيف نتعامل مع القرآن العظيم، القرضاوي: ٧١-٧٦، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

ومما أضافه د.جمال الدين عطية مقاصد الشريعة فيما يخص الإنسانية ومنها: «التعارف، والتعاون، والتكامل، وتحقيق الخلافة العامة للإنسان في الأرض، وتحقيق السلام العالمي القائم على العدل، والحماية الدولية لحقوق الإنسان، ونشر دعوة الإسلام»[(١)].

وقال د. محمد العوا: «قائمة المقاصد لها طابع خاص، فما دخل فيها لا يخرج منها، وما لم يدخل فيها يجتهد فيه العلماء ليدخل في المقاصد بالاجتهاد، ودليل ذلك أنه لا يستطيع أحد مع تطور الحياة أن يقول إن حفظ النفس لم يعد مقصدا شرعيا، فباب المقاصد مفتوح لإضافة مقاصد أخرى بشرط أن يكون ذكره من باب الاجتهاد السليم، وعليه فإدخال شيء جديد للمقاصد لا ينافي ثباتها، فهي ثابتة من حيث ما اكتشف، ومفتوحة لما لم يكتشف»، وأضاف: إنه بمواجهة بعض العلماء «بالمقاصد الجديدة -مثل مقصد الحرية- قالوا: إن هذا المقصد موجود في مقصد حفظ النفس، وعليه فهم لا ينكرون المقاصد الجديدة، ولكنهم يدخلونها في الأصول الخمسة التي قال بها الأقدمون، وهذا من اختلاف العقول؛ إذ لا بد من القبول به، وعليه فلا يجوز لأهل الخمول والجمود والكسل أن يحملوا على أهل التطوير والتجديد، ولا يجوز لأهل التجديد أن يضيقوا بأهل الجمود والكسل؛ لأن الاختلاف مستمر إلى يوم القيامة»[(٢)].

مستند أصحاب هذا الاتجاه في هذا المسلك:

نظراً لتوافق النتيجة -في الجملة- عند الفريقين اللذين تقدم ذكرهما فإن التوافق حاصل في الغالب فيما استندوا إليه من تقديم للمصلحة على النص الشرعي، ويمكن إجمال ذلك فيما يلي:

١- تحقيق المصلحة أمر مقصود في التشريع، فالشارع إنما قصد من تشريع الأحكام صلاح خلقه، ونفي الفساد عنهم، وقد دلت النصوص الكثيرة من الكتاب والسنة على اعتبار جنس المصلحة في التشريع.

---

(١) نحو تفعيل مقاصد الشريعة: ١٦٤-١٧٢.

(٢) من محاضرة بعنوان: «مقاصد الشريعة الإسلامية وتحديات الواقع»، في موقع الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين على الانترنت.

ومما استدلوا به قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[النحل: ٩٠]، وقد وصفها العز بن عبد السلام بأنها «أجمع آية في القرآن للحث على المصالح كلها، والزجر عن المفاسد بأسرها»[١]، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، «وجوهر الرحمة هو الإذن للناس في جلب المصالح ودفع المفاسد، ولأن المصالح تتجدد، فلو وقف الأمر عند النصوص فقط لوقع الخلق في الحرج الشديد، وهو مناف للرحمة، وإذا ضممنا الآيتين وما شابههما إلى تنبيهات الآيات الأخرى الواردة في المصالح الجزئية، ثبت بيقين أن الشارع أراد بها (المصالح)، واعتباره إياها، وإن لم ينص عليها»[٢].

واستدلوا كذلك بحديث: ((لا ضرر ولا ضرار))، وهو يقتضي رعاية المصالح إثباتاً، والمفاسد نفياً[٣].

كما أن كثرة تعليل الأحكام بالمصلحة يؤكد اعتبارها قطب مقصود الشارع من التشريع، فقد «فعل القرآن والسنة بتعليل أحكام الله تعالى وأفعاله بما تنشرح له الصدور، وتطمئن له العقول»[٤].

٢- الاستدلال بفعل النبي ﷺ، والصحابة، والتابعين، والأئمة من جهة تقديم المصلحة واعتبارها ولو عارضت النص، حتى إن الأستاذ فهمي هويدي ذكر أن الشواهد على تقديم المصلحة هي بغير حصر في عمل النبي ﷺ، وصحابته، وتابعيه، وغيرهم[٥].

ومن ذلك نهي النبي ﷺ عن بيع ما ليس عند الإنسان، ثم إباحته إياه في بيع السلم عندما قدم المدينة فوجدهم يتعاملون به، وجرت مصالحهم عليه[٦].

---

(١) انظر: حتى لا تكون فتنة، هويدي: ٨٨.
(٢) المصدر السابق: ٨٨.
(٣) اظر: المصدر السابق: ٩٠.
(٤) المرجعية العليا: ٢٢٩.
(٥) انظر: حتى لا تكون فتنة: ٩٧.
(٦) انظر: المصدر السابق: ٩٧.



ومن ذلك الاستشهاد ببعض اجتهادات عمر - رضي الله عنه - مثل: إسقاط سهم المؤلفة قلوبهم، وإمضاء الطلاق الثلاث ثلاثاً، وترك قطع يد السارق عام المجاعة(١).

٣- أن تقديم المصلحة ليس فيه إعراض عن النص بل هو عمل بالنصوص المتكاثرة الدالة على اعتبارها، ومن ثم فليس في ذلك تجاوز للنص، وإنما هو تجاوز للحكم المستنبط منه، وهذا التجاوز ليس موقفاً دائماً أبدياً(٢).

٤- النصوص محدودة تتناهى بينما الوقائع المتجددة غير محدودة مما يترك مساحة واسعة من الواقع لا تنطبق فيها النصوص انطباقاً مباشراً، وتترك بذلك مجالاً للاجتهاد، وخير مثال على تأكيد هذه الآلية الأساسية هو حادثة معاذ حين بعثه النبي ﷺ إلى اليمن، وسؤال النبي له فإن لم تجد في كتاب الله، وإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ، وفي ذلك تصريح بأن الكتاب والسنة لا يغطيان كامل مساحة النشاط البشري(٣).

٥- أن النصوص الشرعية -قرآناً وسنة- فصلت فيما يتعلق بجزئيات العبادات بينما جاءت مجملة وعامة في جانب المعاملات؛ مما يعني ترك ذلك للعقول للاجتهاد فيما أنفع لها.

قال الشيخ الغزالي -رحمه الله-: «الذي لاشك فيه أن القرآن الكريم رسم الخطوط العامة، وترك التفصيل في أمور كثيرة للنبي عليه الصلاة والسلام... حتى صاحب الرسالة فصل في الجزئيات فيما يتصل بالعبادات، ولكنه فيما وراء هذا ترك الأمر أيضاً للعموم الذي تستنكف العقول مداه على مر الأيام، وما هو الأنفع فيه»(٤).

وقال لؤي صافي: «إن الأصل في النصوص المتعلقة بالتكاليف الاجتماعية الالتفات إلى المعاني، والحق أننا إذا نظرنا في النصوص المتعلقة بالحياة الاجتماعية، سواء

---

(١) انظر: معالم المنهج الإسلامي، د.محمد عمارة:١٠٢-١١٣، وحتى لا تكون فتنة، هويدي:٩٧، وإعمال العقل:١٥٢.

(٢) انظر: معالم المنهج الإسلامي، د.محمد عمارة: ١٠٢-١٠٣.

(٣) انظر: حوار لا مواجهة: ٩٠، ٩٣، وبحث (أثر تغير الواقع في الحكم تغييراً واستخداماً)، د.جمال الدين عطية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد: ٧، ١٩٩٩م: ٣٣.

(٤) كيف نتعامل مع القرآن، الغزالي: ١٠٠، دار نهضة مصر، القاهرة، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٥م.

منها ما تعلق بالعلاقات الأسرية أو المجتمعية أو الاقتصادية أو السياسية، وجدنا أن غالب أحكامها يعود إلى معنى معقول، ووجدنا كذلك أنها جاءت بصيغ العموم والإطلاق، فلم تحدد كيفياتها»[(١)].

وقال د. الترابي: «قد يعلم المرء اليوم كيف يجادل إذا أثيرت الشبهات في حدود الله، ولكن المرء لا يعرف اليوم تماماً كيف يعبد الله في التجارة أو السياسة، أو يعبد الله في الفن، كيف تتكون في نفسه النيات العقدية التي تمثل معنى العبادة، ثم لا يعلم كيف يعبر عنها عملياً بدقة، وليس ثمة من مفت يفتيك كيف تسوق عربة، أو تدير مكتباً، ولكن الكتب القديمة تفتيك حتى كيف تقضي حاجتك»[(٢)].

٦- إن في هذا المسلك رداً للجزئي إلى الكلي، وتكون الكليات حاكمة على الجزئيات، وفي ذلك قال د. طه العلواني: «يتأسس فقه المقاصد على مبدأ اعتماد الكليات التشريعية، والبحث في غاياتها وتحكيمها في فهم النصوص الجزئية وتوجيهها، فهو نوع من رد الجزئيات إلى الكليات، والفروع إلى الأصول، والعمل على الكشف عن مقاصدها وغاياتها، ولا يقف فقه المقاصد عند حدود التعليل اللفظي، وهو ليس بالقياس الجزئي، بل ينطلق من منهج استقرائي شامل يحاول الربط بين الأحكام الجزئية، وصياغتها في قانون عام... وبذلك يعد القانون الكلي المكتشف مقصداً من مقاصد الشريعة، فيتحول إلى حاكم على الجزئيات، قاضٍ عليها بعد أن كان يستمد وجوده منها... وينطلق المنهج المقاصدي من فلسفة تواترت الأدلة الشرعية الاعتقادية والعلمية والعملية على صحتها وهي: أن جميع ما وردت به الشريعة الغراء معقول المعنى، وذو حكمة بالغة، سواء عقل المجتهدون تلك الحكمة، أم عقلها بعضهم وغفل عنها آخرون»[(٣)].

---

(١) إعمال العقل: ١٩٠.

(٢) تجديد الفكر الإسلامي، ضمن قضايا التجديد الإسلامي نحو منهج إسلامي، الترابي: ٩٦، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، الخرطوم، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.

(٣) مقالة بعنوان (من التعليل إلى المقاصد القرآنية العليا الحاكمة): ١٠، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٤٦، ٢٠٠٦م.

٧- إن الشريعة جاءت مراعية لظروف الواقع، وأحواله المتغيرة، وهذا من جوانب صلاحيتها لكل زمان ومكان، وتحقيق ذلك يكون بوسيلة الاجتهاد الواقعي المستند إلى تحقيق المصلحة، والذي يهدف أولا إلى معرفة الواقع واستيعاب عناصره، ومن ثم تتم صياغة الأحكام الشرعية بما يناسب تلك الصورة الواقعية من حيث تحقق المصلحة فيها، ويتم ذلك بالموازنة بين الاحتمالات المظنونة لاعتماد المناسب للواقع[١].

ويصرح بعض أصحاب هذا الاتجاه بأن للواقع أثره الواضح في المذاهب والآراء الفقهية لديهم، « فالمذاهب الفقهية في نشأتها وتطورها، ليست إلا اجتهادات الأئمة في تنزيل الدين على واقع الحياة، بما تقتضيه الظروف المختلفة، زماناً ومكاناً، ولذلك تلونت هذه المذاهب بألوان الأوضاع البشرية في المناطق التي نشأت بها »[٢]، « بل إن الإمام الشافعي كان له مذهب بالعراق، فلما انتقل إلى مصر عالجه بالتعديل، فأصبحت له أقوال جديدة، أوشكت أن تصبح مذهباً جديداً، فهذا الاختلاف بين المذاهب، بل بين أقوال الإمام الواحد بتغير البيئة يشير إلى أن الأئمة المجتهدين كان نظرهم الاجتهادي يتجه إلى تقرير الأحكام الشرعية المجردة من أصول الوحي، كما يتجه إلى صياغتها بما يلائم الظروف الواقعية للبيئات التي يعيشون فيها، لتكون لها علاجا بحسب خصوصياتها »[٣].

وقد استدل بعض أصحاب هذا الاتجاه في هذا الشأن بكلام ابن القيم -رحمه الله- في تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد، حتى قال الشيخ د.القرضاوي: « وهذا كلام ينبغي أن نعض عليه بالنواجذ، وأن نواجه الجامدين الذين يتمسحون بابن القيم وشيخ الإسلام ابن تيمية، ولكنهم لم يحملوا عنهما هذه الروح وهذه البصيرة التي تنظر إلى الشريعة هذه النظرة، وترى ذلك أساساً لتغير الفتوى بتغير الزمان والمكان والإنسان، وفقاً للمقاصد والأهداف والمصالح التي راعاها الشرع عند تشريعه للحكم، إيجاباً أو استحباباً، أو تحريماً أو كراهة، أو إباحة »[٤].

---

(١) انظر: في فقه التدين فهما وتنزيلا، عبد المجيد النجار: ٢/٧٣-٧٦، سلسلة كتاب الأمة، قطر، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
(٢) المصدر السابق: ١/٣٤-٣٥.
(٣) المصدر السابق: ٢/٦٦.
(٤) المرجعية العليا في الإسلام: ٢٣٥، وانظر: معالم المنهج الإسلامي، عمارة:١٢٣.

وكذلك استشهد بعضهم بقول القرافي: «إن إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع جهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد، يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة، وليس هذا تجديداً للاجتهاد من المقلدين حتى يُشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها، فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف»[1].

المناقشة:

يتبين من العرض السابق لموقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من قضية معارضة النص الشرعي بالمصلحة وجود اتفاق في الجملة على تقديم المصلحة على النص الشرعي عند التعارض على الأقل في المستوى التطبيقي، مع وجود تصريح بذلك من بعضهم في المستوى النظري إضافة إلى الاحتفاء الكبير بقضية المصلحة ومقاصد الشريعة في مقابل ضعف الدعوة إلى الاعتصام بالكتاب والسنة وتعظيم نصوصهما وتقديمها على ما سواها، وكما هو الشأن في قضية العقل والنص، فقد وجد تفاوت بين أصحاب هذا الاتجاه في التطبيقات الجزئية لهذه القضية ما بين مستقل ومستكثر؛ لرجوع المسألة إلى رؤى ذاتية مختلفة، ولعدم تحرير المسألة تحريراً علمياً دقيقاً من الناحية النظرية.

ويرد على مسلك تقديم المصلحة على النص من جانبين: رد إجمالي على هذا المسلك، ورد تفصيلي على الأدلة

أولاً: الرد الإجمالي على هذا المسلك:

١- لا خلاف في أن للشريعة مقاصد ترجع في عمومها إلى تحقيق مصلحة العباد وسعادتهم في الدنيا والآخرة، ولكن الإشكال في إثبات كون هذه المصلحة مصلحة شرعية لا متوهمة، وفي كون المصلحة المرسلة دليلاً مستقلاً من أدلة الشريعة، ثم في وسيلة الكشف عن تلك المقاصد والمصالح، وكيفية تحقيق هذه المصالح في الواقع، وميزان ترجيح المصالح عند تعارضها.

---

(١) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، القرافي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة: ٢٣١-٢٣٢،، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ، وانظر: معالم المنهج الإسلامي، عمارة:١١٥-١٢٣، حوار لا مواجهة، أبو المجد:٤٥.



٢- المصالح المقصودة من الأحكام ليست بمعان خارجة عن النصوص حتى يطلب إدراكها من جهة أخرى، والقول بأن المصالح والمقاصد الشرعية مبنية على النصوص ومستخلصة منها، ثابت بالاستقراء والتتبع والاستنتاج، والقول بغير ذلك مناف لمنطوق الواقع، ومعارض لمسلمات المنهج العلمي التجريبي المنطقي، الذي كان الاعتداد بالاستقراء والاستنتاج والاستخلاص أحد مسالكه وطرقه المهمة[(١)] .

« وأحق الناس بالحق من علق الأحكام بالمعاني التي علقها بها الشارع »[(٢)]؛ وعليه فلا يجوز أن يترك للعقل وحده استخراج وتحقيق المصالح والمقاصد الشرعية.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: « والرسالة ضرورية في إصلاح العبد في معاشه ومعاده، فكما أنه لا صلاح له في آخرته إلا باتباع الرسالة، فإن الإنسان مضطر إلى الشرع، فإنه بين حركتين: حركة يجلب بها ما ينفعه، وحركة يدفع بها ما يضره، والشرع هو النور الذي يبين ما ينفعه وما يضره »[(٣)] .

ومن هنا نفهم دقة العلماء في تبين المقصد التشريعي من النص وحرصهم على تمييز المناسبات[(٤)] والإخالات[(٥)] التي اعتبرها الشرع وتلك التي عطلها ولم يلتفت

---

(١) انظر: الاجتهاد المقاصدي، حجيته - ضوابطه، د.نور الدين الخادمي: ١٠٤، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: ٢٢/٣٣١.

(٣) المصدر السابق: ١٩/٩٩.

(٤) المناسبة :هي : تعيين العلّة بإبداء وجود العلاقة بين الوصف والحكم ، بحيث يدركه العقل السّليم مع السّلامة من القوادح . ويسمّى استخراج المناسبة : تخريج المناط . انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية:١٢/٣٧.

(٥) الإخالة مصدر أخال الأمر أي اشتبه . ويستعمل الأصوليّون لفظ الإخالة في باب القياس وباب المصلحة المرسلة . والإخالة كون الوصف بحيث تتعيّن عليّته للحكم بمجرّد إبداء مناسبة بينه وبين الحكم ، لا بنصّ ولا غيره. وإنّما قيل له مخيّل لأنّه يوقع في النّفس خيال العلّة . وليتضح الفرق بين المناسبة والإخالة، فإن الوصف يكون مناسباً فيما لو عرض على العقول فتلقّته بالقبول، وهو الوصف الّذي يفضي إلى ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً ، كقتل مسلم تترّس به الكفّار في حربهم مع المسلمين، فإنّ في قتله مصلحة قهر العدوّ ، ومنع قتلهم للمسلمين . والوصف الطّرديّ ليس مخيّلاً ، كلون الخمر وقوامها ، فلا يقع في القلب عليّته للتّحريم ، لعدم تضمّنه ضرراً يستدعي تحريمها . وأمّا الإسكار في الخمر ، فإنّه مع تضمّنه مفسدة تغطية العقل ، ليس وصفاً مخيّلاً كذلك ، لورود النّصّ بالتّعليل به . والنّصّ هو قول النّبيّ صلى الله عليه وسلم : « كل مسكر حرام » . ولو افترض عدم ورود هذا النّصّ وأمثاله لكان وصف الإسكار مخيّلاً . ومن هذا يتبيّن أنّ المناسب أعمّ من المخيّل . وفي جواز تعليل حكم الأصل بالوصف المخيّل لأجل القياس ، خلاف . وكذلك في إثبات الحكم به على أنه مصلحة مرسلة. انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية:٢/٣٣١.

إليها، ولم يحكم بموجبها، ولا أقام لها وزناً، وفي ذلك أيضاً شاهد على الحذر الذي تحلوا به في هذه المضايق، وخوفاً من التقول على الله في مقاصده[1].

وقد ورد النهي عن اتباع الهوى بإطلاق في مقام الشرع، قال تعالى: ﴿ فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ ۚ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ [القصص: ٥٠]، وقال تعالى: ﴿ يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ ﴾ [ص: ٢٦]، فالآيات دالة على أن طريق الحكم للوقوف عليه حاصل في أمرين لا ثالث لهما، وهو الحق المستفاد من الشرع، والهوى المستفاد من العقل والنفس، ثم دلت على عزل العقل بعزل الهوى، إذ لا يمكن الانصياع لأمر الشرع إلا بذلك[2].

ولننظر في موقف عمر - رضي الله عنه - مع أبي بكر في حرب الردة فإنه «لما منعت العرب الزكاة عزم أبو بكر على قتالهم، فكلمه عمر في ذلك، فلم يلتفت إلى وجه المصلحة في ترك القتال، إذ وُجد النص الشرعي المقتضي لخلافه، وسألوه في رد أسامة ليستعين به وبمن معه على قتال أهل الردة، فأبى لصحة الدليل عنده بمنع رد ما أنفذه رسول الله ﷺ»[3].

فما أشد حاجة الأمة إلى التذكير بمثل هذه المواقف الإيمانية العظيمة التي يتجلى فيها عظيم الاتباع لسنة النبي ﷺ وتقديمها على ما سواها، ولننظر ماذا كانت النتيجة، إنها كانت النصر والتوفيق والتسديد.

٣- العقل لا يمكن أن يستقل بإدراك المصالح، وذلك لما يلي:

أ- معرفة مقاصد الشرع الكلية تمت باستقراء النصوص الشرعية الجزئية، ومن ثم فإبعاد النص والاكتفاء بالمصلحة إلغاء لدليل إثبات المصلحة، وذلك هدم للمصلحة ذاتها.

---

(١) انظر: ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي، عبد القادر بن حرز الله: ١٠٦، ١٠٧، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ، وانظر: الموافقات للشاطبي: ١/ ٨٠.

(٢) انظر: إعلام الموقعين: ١/ ٤٧، الموافقات: ١٢/ ١٦، ٣٨.

(٣) الموافقات: ٤/ ٢٢٥.

ب- التشريع حق خالص لله تعالى، وفي تشريعه تعالى لعباده الخير والنفع والنور والمصلحة والرحمة، وما حسنه الشرع فهو حسن ومصلحة، وما قبحه فهو قبيح ومفسدة، ولو كان للعقل أن يحقق المصلحة لوحده استقلالا لما كان هناك حاجة لإرسال الرسل وإنزال الكتب.

ج- معرفة العقل للقبح والحسن في الأشياء معرفة إجمالية، ولا يمكن الوصول إلى التفصيلات المتعلقة بالزمان والمكان والأحوال والأشخاص إلا من طريق الشرع[١].

قال ابن القيم -رحمه الله-: «غاية العقل أن يدرك بالإجمال حُسن ما أتى الشرع بتفصيله، أو قبحه، فيدركه العقل جملة، ويأتي الشرع بتفصيله، وهذا كما أن العقل يدرك حسن العدل، وأما كون هذا الفعل المعين عدلاً أو ظلماً فهذا مما يعجز العقل عن إدراكه في كل فعل وعقد... وكذلك الفعل يكون مشتملاً على مصلحة ومفسدة، ولا تعلم العقول مفسدته أرجح أم مصلحته؟ فيتوقف العقل في ذلك، فتأتي الشرائع ببيان ذلك، وتأمر براجح المصلحة، وتنهى عن راجح المفسدة»[٢].

قال الشاطبي -رحمه الله-: «المراد -بالمصلحة- عندنا ما فُهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال... فإذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى بل برده كان مردودا باتفاق المسلمين»[٣].

د- لو كانت المقاصد الشرعية موكولة إلى العقل والواقع والتجارب والأذواق والغرائز لما ظل ميزانها موحدا ومعيارها محددا لا ينال منه الواقع الحياتي وتغيراته وتقلباته، والعقل البشري وتناقضاته وتعارضاته، ولا تمسه بشيء من المصالح الإنسانية المتعددة والمتضاربة والمختلفة باختلاف الأزمان والبقاع والأحوال، بل باختلاف الزمن اليسير الواحد، ورغبات الشخص الواحد في الأمر الواحد وفي الوقت الواحد[٤].

---

(١) انظر: الثبات والشمول في الشريعة: ٤١٨-٤٢٣.

(٢) مفتاح دار السعادة: ٢/١١٧.

(٣) الاعتصام: ٢/١١٣، وانظر: ضوابط المصلحة: ٧٤، والثبات والشمول في الشريعة: ٤١٧.

(٤) انظر: الاجتهاد المقاصدي: ١٠٤.

هـ- وما دام أن الدين قد كمل والنعمة قد تمت فلا وجه للقول باستقلال العباد في الوقوف على مصالح معاملاتهم وإن خالفت النصوص.

وبناءً على ذلك يجب الإيمان بأن «الشريعة لا تهمل مصلحة قط، بل الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم النعمة فما من شيء يقرب إلى الجنة إلا وقد حدثنا به النبي ﷺ، وتركنا على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعده إلا هالك، لكن ما اعتقده العقل مصلحة، وإن كان الشرع لم يرد به، فأحد الأمرين لازم له، إما أن الشرع دل عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر، أو أنه ليس بمصلحة واعتقده مصلحة؛ لأن المصلحة هي المنفعة الحاصلة أو الغالبة»[1].

ومن هنا كان الواجب على أصحاب الاتجاه العقلاني أن يجعلوا معيار تحديد المصلحة هو نصوص الشريعة، وبدون ذلك سيحصل خلل واضطراب عظيم، ومن هنا كان الكلام في المصلحة المرسلة على جانب كبير من الخطورة، وهذا مما يوجب العناية والحذر عند الحديث عن هذا الباب، فإنه مزلة أقدام، وكما قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: «فإن من جهته حصل في الدين اضطراب عظيم، وكثير من الأمراء والعلماء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناءً على هذا الأصل، وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع ولم يعلموه، وربما قدم على المصالح المهدية كلاماً بخلاف النصوص، وكثير منهم من أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعاً على أن الشرع لم يرد بها، ففوت واجبات ومستحبات، أو وقع في محظورات ومكروهات، وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه»[2].

وقد وقع كثير من أصحاب هذا الاتجاه فيما حذر منه شيخ الإسلام، فقد عدوا أشياء على أنها مصالح بينما هي محظورة في الشرع، ومن ذلك ما ذكروه من مصطلحات مجملة، كالكرامة، والمساواة، والحرية، والتي تتضمن حقاً وباطلاً، ومن خلالها أضعفت عقيدة الولاء والبراء، كما قدموا مصالح على النصوص، وأهملوا مصالح معتبرة في الشرع كالبراءة من الكفار، والسواك، وإعفاء اللحية.

---

(١) الفتاوى: ١١/٣٤٤، وانظر: الاعتصام: ١/٦٥.

(٢) الفتاوى: ٥/٢٦.

٣- من مواطن الخلل عند كثير من أصحاب هذا الاتجاه انحصار نظرتهم إلى الحكم والمقاصد فيما يعود إلى العباد، والغفلة عن المقصد الأعظم وهو إخراج المكلف عن دائرة الهوى وتحقيق العبودية لله تعالى.

قال الشاطبي -رحمه الله-: «المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبدٌ لله اضطراراً»[١].

ولذا كان من المفترض في أصحاب هذا الاتجاه وخاصة من ينتمي إلى العلم الشرعي والدعوة إعلاء هذا المقصد وإبرازه للناس، ودعوتهم إلى تغليبه وتقديمه على الهوى الذي يلتبس كثيراً بالمنفعة والمصلحة.

٤-من مواطن الخلل الكبرى عند أصحاب هذا الاتجاه ربطهم الأحكام الشرعية بالمصلحة جلباً أو درءاً للمفسدة، وذلك أن المصالح والمفاسد مضطربة فكان لابد من وجود ضابط معتبر تربط به الأحكام، وهو السبب سواء تحققت الحكمة أو لم تتحقق.

فمثلاً دفع المشقة مثلاً بالنسبة للمسافر وغيره تختلف بالقوة والضعف، وبحسب الأحوال، وبحسب قوة العزائم وضعفها، وبحسب الأزمان وبحسب الأعمال، وكذلك المرض بالنسبة إلى الصوم والصلاة والجهاد، وإذا كان كذلك فليس للمشقة المعتبرة في التحقيقات ضابط مخصوص ولاحد محدود يطرد في جميع الناس، ولذلك اعتبر الشرع السبب وهو السفر؛ لأنه أقرب مظان وجود المشقة[٢].

وقد استقرأ الأصوليون أسلوب الشارع في تعليق الأحكام فلاحظوا أن الشارع لم يعلق الأحكام بمطلق المصالح، بل رأوا أن الشارع أجرى المصالح على قوانين شرعية كلية مضبوطة توزن بها تلك المصالح، فالشريعة ربطت الحكم بالسبب أو العلة فالحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً، ولم تربطه بالحكمة (المصلحة والمفسدة)، وذلك لأن السبب أو العلة منضبطة مطردة، بخلاف المصالح والمفاسد[٣].

---

(١) الموافقات:٢/١٦٨.

(٢) انظر: الموافقات للشاطبي: ١/٢١٣-٢١٤، والثبات والشمول في الشريعة الإسلامية : ٣٩٨، والحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية، عبد الجليل ضمرة: ١٨٦، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

(٣) انظر: إعلام الموقعين:١/١٩٨-١٩٩، والحكم الشرعي:١٨٦.

وإذا كان المقصود من بناء الأحكام على المصالح تقرير حكم الشرع في الواقعة محل الحكم، فلا بد أن يكون ذلك وفق ضوابط شرعية تعصم من الزلل والانحراف، ذلك أن تحقيق مصالح العباد معنى كلي، والأحكام التفصيلية المستنبطة من أدلتها الشرعية التفصيلية لاعتبار مصلحة لأمر ما، أو يكون اعتبارها مدعوماً بفقد ما يخالف الدليل، وإذا لم يتحقق ذلك بطل دليل الاستقراء الدال على جريان الأحكام على وفق المصالح، وإذا بطل الدليل بطلت المصلحة ذاتها[1].

٥- يلحظ أن بعض أصحاب هذا الاتجاه ينحون بالمصلحة -في بعض الأحيان- نحو مفهوم المنفعة الدنيوية، بينما الشريعة جاءت بما هو أبعد من ذلك؛ «فليس المراد بالشرع التمييز بين الضار والنافع بالحس، فإن ذلك يحصل للحيوانات العجم، فإن الحمار والجمل يميز بين الشعير والتراب، بل التمييز بين الأفعال التي تضر فاعلها في معاشه ومعاده، كنفع الإيمان والتوحيد، والعدل والبر والتصدر والإحسان، والأمانة والعفة، والشجاعة والحلم، والصبر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[2].

٦- مما غفل عنه أصحاب هذا الاتجاه ما عبر عنه الأصوليون بشهادة الشرع، فمجرد المناسبة بين الحكم والوصف المترتب عليه لا يلزم عنه مطلقاً أن يكون الوصف مقصداً تشريعياً، ولابد أن ينظر إلى هذه المناسبة في محال أخرى للتأكد من اطراد المقصد المراد إثباته في الفروع الأخرى، وتقابل هذه المناسبة بالمحال المنصوص عليها، فإذا ألغت تلك المحال هذه المناسبة لا تعتبر دلالتها في مقصد التشريع؛ لأن الشارع قد رتب الحكم في ذلك المحل على خلاف ما يقتضيه ذلك الوصف.

والمقاصد مبنية على التصرفات الشرعية، وهي متوقفة على ما انبنت عليه وجودا وعدما، فالدعوة إلى استقلالها عن أساسها وأصولها دعوة لهدمها وطرحها، بذهاب ما انبنت عليه واستندت إليه.

ومما يمثل به على ذلك ما تقدم ذكره من إفتاء أحد فقهاء المالكية أحد ملوك

---

(١) انظر: ضوابط المصلحة:١٢٨-١٢٩، ومحاولات تجديد أصول الفقه:١٤٦.

(٢) مجموع الفتاوى: ١٩/ ٩٩، وانظر: ضوابط المصلحة:٥٩، ٦٧.

الأندلس في فطره بالجماع في نهار رمضان، فما اختاره هذا الفقيه -وإن كان مناسباً للحكم- إلا أن الشارع ألغى اعتبار هذه المناسبة بالنص الذي لم يفرق بين المكفرين غنىً أو فقراً، قوةً أو ضعفاً[١].

قال أبو حامد الغزالي: « كل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة ومن صار إليها فقد شرع» [٢]، وقال أيضاً: « نحن مع المصالح بشرط أن لا تهجم على نص الرسول بالرفع» [٣].

فليت د.محمد عمارة ينظر في هذه النصوص عن الغزالي -رحمه الله-، والتي تبين أنه « لا يعمل بمصلحة في مقابل نص شرعي (كتاباً أو سنةً) إذا كان هذا النص لا يحتمل التأويل؛ لأن العمل بالمصلحة في مقابلة هذا النص يغير النص، أو يصدم النص، أو يرفع حكم النص، أو يخالف النص، أو يحرف النص، وقد قرر الغزالي أن المصلحة التي هذا شأنها مصلحة ملغاة» [٤].

٧- من أسباب وقوعهم في هذا المسلك أنهم يجهلون أو يتجاهلون مقاصد كبرى للشريعة، كما أنهم لم يلتزموا منهج تلقي النصوص الذي علمه النبي ﷺ لصحابته ولأمته من بعده، ولا يكفي في ذلك أن يكتبوا أنهم يحترمون النصوص ويقدسونها، وأنهم يجمعون بينها وبين المصالح.

أما جهلهم بمقاصد الشريعة الكبرى فيتضح من إعلائهم لمقصد أن الشريعة جاءت لمصالح العباد وحفظ حياتهم وجعل ذلك هو المقصد الأعظم.

كما يتضح من إغفالهم لمقاصد جاءت بها نصوص كثيرة كمقصد البراءة من الكفر وأهله، وكمقصد إعلاء كلمة الله بالجهاد في سبيل الله.

---

(١) ضوابط اعتبار المقاصد: ١٣٠.

(٢) المستصفى:١/ ٣١٠.

(٣) شفاء العليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، الغزالي:١٨٤، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى،١٤٢٠ هـ.

(٤) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، لحسين حامد حسان:٤٦١ ،مكتبة المتنبي، القاهرة،١٩٨١م.

معارضتهم النص الشرعي بالمصلحة

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- أن جنس مخالفة الكفار أمر مقصود للشارع، وأن ذلك يقتضي النهي عن موافقتهم فيما يختصون به[1].

ولم أجد من أشار إلى ذلك إلا د. الغنوشي عندما نقل ذلك عن شيخ الإسلام، ولكنه قال: «نحن لا نسلم لشيخ الإسلام أن هذا النهي مطلق، وإنما فيما خالف شريعتنا، وإلا وقعنا في الحرج، وحتى الاستحالة أيضاً»، وقصر النهي على ما تعلق بعالم القيم والأفكار[2].

وأما عدم التزامهم بمنهج تلقي النصوص الشرعية فيتضح من الكلام في كثير من الأحكام الشرعية من غير بناء لها على أصل شرعي من نص أو قياس صحيح، وإنما يكتفون في كثير من الأحيان ببنائها على المصالح التي لم تحرر تحريراً علمياً دقيقاً يمايز بين مصالح شرعية معتبرة، وبين مصالح موهومة.

وقد نقل الإمام الشافعي -رحمه الله- الإجماع على أنه ليس لأحد كائناً من كان أن يقول إلا بعلم[3]، وقال: «ولم يجعل الله لأحد بعد رسول الله ﷺ أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله، وجهة العلم بعد الكتاب والسنة والإجماع والآثار وما وصفت من القياس عليها»[4].

وقال أبو حامد الغزالي -رحمه الله-: «نعلم قطعاً إجماع الأمة قبلهم على أن العالم ليس له أن يحكم بهواه وشهوته من غير نظر في الأدلة»[5].

ونقل إجماع الصحابة على استحسان منع الحكم بغير دليل ولا حجة؛ لأنهم مع كثرة وقائعهم تمسكوا بالظواهر والأشباه، وما قال واحد: حكمت بكذا وكذا لأني استحسنته، ولو قال ذلك لشددوا الإنكار عليه، وقالوا: من أنت حتى يكون استحسانك شرعاً[6].

---

(١) انظر: اقتضاء الصراط المستقيم: ١/١٧١-١٨٠.

(٢) الحريات العامة في الدولة الإسلامية، الغنوشي: ٢٥، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

(٣) حاشية الأم: ٧/٢٧٣، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

(٤) الرسالة: ٥٠٧.

(٥) المستصفى: ١/٢٧٥.

(٦) المستصفى: ١/٢٧٨.



٨- من مواطن الخلل والقصور في موقف كثير من أصحاب هذا الاتجاه العقلاني من قضية المصلحة الغفلة عن أن « المصالح المحضة قليلة، وكذلك المفاسد المحضة، والأكثر منها ما اشتمل على المصالح والمفاسد » [١]، مما يوجب النظر في جوانب المصالح والمفاسد والترجيح بينها، فإن المعتبر في الشرع هو الغالب، فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة كانت المصلحة هي المقصود تحصيلها شرعاً، وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة فرفع المفسدة هنا هو المقصود شرعاً[٢].

وهذه هي طريقة الشريعة فهي تأتي بتحصيل المصلحة الخالصة والراجحة، أو تكميلها بحسب الإمكان، وتعطيل المفسدة الخالصة أو الراجحة أو تقليلها بحسب الإمكان» [٣].

ولكن لابد أيضاً أن يكون هذا الترجيح بميزان الشريعة، وفي هذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: « فإن الأمر والنهي وإن كان متضمناً لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة فينظر في المعارض له، فإن كان الذي يُفوّت من المصالح أو يحصّل من المفاسد أكثر لم يكن مأموراً به، بل يكون محرماً إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته، لكن اعتبار تقدير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة، فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنها، وإلا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر، وقل أن تعوز النصوص من يكون خبيراً بها وبدلالتها على الأحكام» [٤].

ووجه الخطورة في هذه القضية أن باب التعارض فيها واسع، لاسيما في الأزمنة والأمكنة التي نقصت فيها آثار النبوة وخلافة النبوة، وأن وجود ذلك من أسباب الفتنة، فإنه إذا اختلطت الحسنات بالسيئات وقع الاشتباه والتلازم.

والناس في هذا على ثلاثة أقسام[٥]:

---

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز بن عبدالسلام، تحقيق: محمود الشنقيطي: ١٢/١، دار المعارف، بيروت.

(٢) انظر: الموافقات: ٢/٢٥-٢٧.

(٣) مجموع الفتاوى: ٢٠/٤٨، ومفتاح دار السعادة، لابن القيم: ٣٤١-٣٤٢.

(٤) مجموع الفتاوى: ٢٨/١٢٩.

(٥) انظر: مجموع الفتاوى: ٢٠/٥٧-٥٩.

الأول: من ينظرون إلى الحسنات فيرجحونها وإن تضمن ذلك سيئات عظيمة.

الثاني: من ينظرون إلى السيئات فيرجحونها وإن تضمن ذلك ترك حسنات عظيمة.

الثالث: من ينظرون إلى الأمرين فيرجحون الراجح منهما.

فالأمر لا يقف عند مجرد القول بأن يكون الحكم في النازلة المستجدة كذا لأن المصلحة تقتضيه، بل لا بد من النظر في النازلة وفي متعلقاتها وملابساتها وظروفها، والمصالح التي تتجاذبها، ودرجات تلك المصالح ومراتبها، ومقدار شمولها، ومدى وقوعها، وغير ذلك مما يعين بعد التوكل على الله وطلب العون منه على التحقق من أن ذلك الحكم الذي سيتوصل إليه هو مراد الشارع أو ما يغلب على الظن أنه مراده[1].

ثانياً: الرد التفصيلي على استدلالاتهم:

١- ما استدلوا به من الآيات لا خلاف في إثباته أن الشارع قد جاء بمصالح العباد، ولكنه أيضاً قد جاء بالطريق إلى تحقيق ذلك؛ فجعل النصوص محققة للمصلحة ابتداءً، فالقرآن هدىً ورحمةً، فلو لم تحقق نصوصه المصلحة فكيف يكون هدى ورحمة؟

ولو لم تكن سنة النبي ﷺ تحقق المصلحة، فكيف يكون هو رحمة للعالمين؟

فالشريعة جاءت بالمصالح، وكذلك بطريق التعرف عليها من كتاب الله الذي هو الصراط المستقيم، وبيانه بسنة رسول الله ﷺ، والذي من اتبعه فقد هُدي إلى صراط مستقيم.

ثم أليست معاشرتك للإنسان الفاضل الحكيم تدلك على مقصوده، فإذا جاءت واقعة جديدة وظننت أن هناك مصلحة، ألا ترجع إلى استشهاد طريقته وعادته؟ فإن شهد لك أقدمت، وإن لم يشهد أحجمت.

أفلا يرجع أصحاب هذا الاتجاه إلى نصوص الشريعة رجوعاً حقيقياً يستشهدونها فيما ظنوه مصلحة، فإن شهدت النصوص لها قبلوا، وإن ردت ردوا!

(١) انظر: الاجتهاد المقاصدي: ١٥٩.



وإن حديث: ((لا ضرر ولا ضرار)) يدل على أن جميع نصوص الشرع متضمنة للمصلحة؛ إذ لا يمكن أن تأتي النصوص مصادمة للمصالح متضمنة للضرر، ومن ذلك النصوص الخاصة بالعقوبات فهي تتضمن مصالح أهم وأكبر من تلك الأضرار الجزئية التي يتعرض لها من تطبق عليهم الأحكام، وعليه فمن زعم أن في تطبيق النصوص أو بعضها ضرراً يصادم المصلحة فإنه قد جانب الحق وتضمن قوله مفاسد عظمى[1].

ثم ألم يقل الله تعالى: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡ﴾ [البقرة: ٢١٦]؟

٢- الاستدلال بفعله ﷺ على تقديم المصلحة لا حجة فيه البتة؛ إذ تشريعه ﷺ هو تبليغ من الله - عز وجل - مراده، وهذا هو النص بعينه!

وما أوردوه عن الصحابة والتابعين والأئمة إنما هو من ضروب الاجتهاد المستندة إلى أصل اعتبار المصالح في الأحكام وتعتبر بذلك استدلالاً بالنصوص الشرعية، وليس فيها عمل بمصلحة مجردة، ولا ترك لنص من نصوص الشريعة، وقد تعاقب العلماء على دراسة كل ذلك وتحقيقه ونفي الزعم بمعارضتها للمنصوص والمجمع عليه؛ حتى تبقى شريعة الله باقية ودائمة وصالحة في كل الأطوار والأعصار، وحتى تدرأ عن الأفهام والعقول المزاعم والشبه[2].

وهذا الاجتهاد لا يكون مبنيا على غير ثلاثة أمور:

أ- أن يكون النص ظنيا يحتمل عدة مدلولات ومعان، فيكون تحديد إحداها أو بعضها بناء على ما فيها من مصالح ومنافع.

ب- أن يكون النص منوطا بعلة أو وصف منضبط يدور معه وجودا وعدما، فيكون العدول عن النص بموجب انتفاء ذلك الأمر، وليس من قبيل تعطيل النص بلا موجب ومقتضى، بل إن تطبيق النص بدون أمره المتوقف عليه هو عين التعطيل وذات الانحراف والشذوذ والزيغ.

---

(١) انظر: بدائع الفوائد: ٣/١٥٢، ومفهوم تجديد الدين، بسطامي سعيد: ٢٦٦، ومحاولات تجديد أصول الفقه: ١٧٩.

(٢) انظر: ضوابط المصلحة: ١٤٠، ونظرية المصلحة: ٨٠٧، والاجتهاد المقاصدي: ١٢٣.

ج- أن يكون المناط الخاص أو العام غير متحقق، وأن تكون النازلة التي يراد تطبيق الحكم عليها غير متلائمة مع ذلك الحكم لسبب من الأسباب أو قرينة من القرائن، أو أي أمر يكون فيه تطبيق ذلك الحكم على تلك الواقعة موقعا في التعسف والاضطراب.

ومن ذلك أن عمر - رضي الله عنه - لم يعارض نصاً ولم يبدل حكماً، وليس له ذلك، وإنما حرص على تحقيق مناط الحكم في كل قضية نُسب إليه فيها تقديم المصلحة وتغيير حكمها، فحيث تحقق مناط الحكم تحقق الحكم، وحيث تخلف المناط تخلف الحكم، فمثلاً سهم المؤلفة قلوبهم بالنظر إليه في حالة ضعف الإسلام يعطون سهمهم، وفي حالة قوة الإسلام لا يعطون؛ لأنهم ليسوا ممن أمر الله بإعطائهم[1].

وقد أبطل عدد من الأصوليين دعوى أن مالكاً -رحمه الله- يقدم رعاية المصلحة على النص أو يترك بها خبر الآحاد، وأثبت أن جميع الفتاوى التي نسبت إليه واتخذت دليلاً على هذه الدعوى غير مفيدة في هذا المطلوب[2].

٣- دعوى أن تقديم المصلحة ليس فيه إعراض عن النص بل هو عمل بالنصوص المتكاثرة الدالة على اعتبارها يجاب عنه بأن هذه النصوص الكثيرة ظهر اعتبارها لجنس المصلحة في الجملة لا لهذه المصلحة الجزئية المعينة المعارضة لهذا الدليل المعين.

ثم هذا الورع في الخوف من إهدار النصوص المبيحة للعمل بالمصلحة ألا يقابله ورع في الخوف من إهدار الأدلة الموجبة لاتباع النصوص؟!

٤- الاستدلال بتناهي النصوص وتجدد الوقائع لا يسلم لما يلي:

أ-إذا كان المراد بتناهي النصوص أن نصوص القرآن وما صح من السنة مجموعة معلومة فهذا صحيح، وإن أراد أن ما تضمنته من المعاني، وما جعل الله فيها من السعة والشمول كل ذلك محدود فلا يُسلم؛ فإنه ما من حادثة أو واقعة إلا

---

(١) انظر:ضوابط المصلحة:١٥٦، والثبات والشمول:٤٦٢،٤٥٢، ومحاولات تجديد أصول الفقه:٦٠٩.

(٢) انظر: نظرية المصلحة:٨٠٧.



ولها حكم في الشريعة دلت عليه نصوص الكتاب والسنة إما بالنص المباشر، وإما بطرق دلالات الألفاظ المعروفة في علم الأصول، أو بتقرير النصوص للقواعد الكلية التي تضم جزئيات لا تنحصر، أو بالبحث عن علل الأحكام المعللة بطرق الاستنباط المقررة في الأصول، ثم تحقيق ذلك في الفرع، وكل ذلك بالضوابط التي حددها العلماء المعتبرون[١].

ب- القول بأن الوقائع لا تنحصر قول غير مسلّم بإطلاق، فإن جميع العادات والأحوال التي تمر بها البشرية متشابهة وتكاد تكون محصورة من حيث إمكان تحديد أوجه الشبه بينها حتى وإن لم يمكن حصر جزئياتها وأفرادها، والمشابهة أمر مسلّم به؛ لأن البشر يشتركون في طبيعة الإنسان عقلاً وروحاً وجسداً، ويشتركون في أنهم يعيشون على هذه الأرض ويتتابع عليهم فيها تغيراتها المناخية، ويتشابهون في طرائق تعاملهم وتجاراتهم، وترد عليهم الأمراض، والأحزان، والأفراح إلى غير ذلك من أوجه التشابه، فإذا كان الأمر كذلك أمكن جمع أطراف هذه الوقائع وجزئياتها عن طريق رد المتماثلات إلى بعضها، ثم تربط بالأصول الشرعية كل حسب ما يشبهه[٢].

ج- إن الثروة الفقهية الهائلة التي تركها العلماء لهي دليل أكيد على سعة الأدلة الشرعية وشمولها للوقائع المتجددة عبر القرون؛ وذلك لأن تلك الأحكام مبنية على الأدلة الشرعية[٣].

د- إن تضخيم دعوى محدودية النصوص التفصيلية، مع تقرير القواعد العامة والأصول الكلية كبديل يغطي معظم الحوادث يؤدي إلى الوقوع فيما حذر منه بعض أصحاب هذا الاتجاه من «تبرير هذا الواقع على ما به، وجر النصوص من تلابيبها لتأييده، وافتعال الفتاوى لإضفاء الشرعية على وجوده»[٤].

٥- التفريق بين العبادات والمعاملات لا يُسلم بهذه الصورة المجملة لما يلي:

---

(١) انظر: الثبات والشمول:٤٣٨، ومحاولات تجديد أصول الفقه:٤١١.

(٢) انظر: الثبات والشمول:٤٠٥.

(٣) انظر: محاولات تجديد أصول الفقه:٤٨٠.

(٤) الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد:٤٧، وانظر: محاولات تجديد أصول الفقه:٥٢٥.

أ- أنه ليس في الشريعة حكم واحد إلا وله معنى وحكمة يعقله من عقله، ويخفى على من خفي عليه[1]، لا فرق في ذلك بين العبادات، والمعاملات، وفي تقدير العقوبات.

قال ابن القيم -رحمه الله-: «إن من شرع هذه العقوبات ورتبها على أسبابها جنساً وقدراً فهو عالم الغيب والشهادة وأحكم الحاكمين، وأحاط علمه بوجوه المصالح دقيقها وجليلها، وخفيها وظاهرها، ما يمكن اطلاع البشر عليه وما لا يمكنهم، وليست هذه التخصيصات والتقديرات خارجة عن وجوه الحكم والغايات المحمودة، كما أن التخصيصات والتقديرات الواقعة في خلقه كذلك، فهذا في خلقه وذاك في أمره، ومصدرهما جميعاً عند كمال علمه وحكمته ووضعه كل شيء في موضعه الذي لا يليق به سواه ولا يتقاضى إلا إياه، وإذا كان سبحانه قد أتقن خلقه غاية الإتقان، وأحكمه غاية الإحكام، فلأن يكون أمره في غاية الإتقان والإحكام أولى وأحرى، ومن لم يعرف ذلك مفصلاً لم يسعه أن ينكره مجملاً، ولا يكون جهله بحكمة الله في خلقه وأمره وإتقانه كذلك وصدوره عن محض العلم والحكمة مسوغاً له إنكاره في نفس الأمر»[2].

ومن مواضع الاتفاق بين العبادات والمعاملات أيضاً أنها جميعاً من أحكام الشريعة التي يجب الالتزام بها، ولا يجوز تبديلها ولا تغييرها ولا تعطيلها بل الواجب الانقياد لها؛ لأنها من عند الله تعالى.

كما أنها تشترك في معنى التعبد، فكما تتحقق عبادة الله بالصلاة والصوم والحج، كذلك تتحقق بالتزام حكم الله في الاقتصاد والاجتماع والسياسة، كما قال الشاطبي -رحمه الله-: «كل تكليف فيه حق لله»[3].

ب- إدخال فقه المعاملات أو معظمه تحت القواعد العامة والأصول الكلية مجانب للصواب؛ فبنظرة متأملة في الأدلة التفصيلية في هذا الجانب يتضح أنها

---

(١) انظر: إعلام الموقعين:٢/٨٦، والموافقات:٢/٣٩٦، ٤/١٢١.

(٢) إعلام الموقعين:٢/١٢٠.

(٣) الموافقات:٢/٣١٦.

كثيرة جداً، وإن النظر إلى كتب الفقه واجتهادات الفقهاء نظرة تاريخية تربطها بواقعها القديم نظرة مجحفة لثروة فقهية ارتبطت في الغالب بالأدلة الشرعية التي كثير منها متعلق بأجناس الأفعال المنتظمة لأنواعها وأفرادها في كل زمان ومكان، كما أن تلك الاجتهادات الفقهية مرتبطة في كثير من الأحيان بوقائع تتكرر في أزمنة وأمكنة أخرى[1].

ج- ويلزم من هذا التفريق أن الله تارك عباده في معاملاتهم ليتدبروها بأنفسهم، وهذا معارض للنصوص المتكاثرة في الدلالة على وجوب التحاكم لله ولرسوله في كل شيء، قال تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ [النساء: ٦٥]، والآية عامة، بل يصح أن يقال: إن القصد إلى المعاملات فيها أظهر؛ لأنها محل التشاجر غالباً[2].

ولهذا كانت تقريرات أهل العلم ظاهرة في أن الأحكام بعمومها مبنية على الأصل المطرد شرعاً وهو أن « العقول لا تستقل بإدراك مصالحها دون الوحي»[3].

د-كما يلزم عليه تخلية الشرع عن إفادة الخلق وتحصيل صلاحهم، وبطلان هذا ظاهر جداً[4].

هـ- لو سلمنا بأن القرآن رسم الخطوط العامة دون التفصيلات في المعاملات، فلا يُسلَّم بأن التفصيلات تُركت للعقول، فأين دور السنة؟ وأين شروط الاجتهاد وضوابطه؟ وما معيار الحكم على المصلحة التي يراد بناء الحكم عليها؟

ولا ينكر أن الشرع فرق بين باب العبادات وباب العادات أو المعاملات، كما قال العز بن عبد السلام -رحمه الله-: « وأما ما أمرنا به ولم يظهر جلبه لمصلحة، ولا درؤه لمفسدة، فهو المعبر عنه بالتعبد»[5].

---

(١) انظر: محاولات تجديد أصول الفقه:٥٢٣.
(٢) انظر: الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية:١٧٧.
(٣) الاعتصام:١/٦٣.
(٤) الحكم الشرعي:١٧٣.
(٥) القواعد الصغرى، العز بن عبد السلام:١٣٣، تحقيق: إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

ولكن هذا التفريق بالنظر إلى الغالب من تصرفات الشارع، وهذا بخلاف الإطلاق الذي يذكره بعض أصحاب هذا الاتجاه، كما أن النتيجة لهذا التفريق قد يوافق عليها في مجال العبادات وهو أن الغالب في العبادات مقصد التعبد، وعليه فمسلك النفي متمكن في العبادات فلا نتعدى بالحكم محالها.

ولكن النتيجة مختلفة في باب المعاملات، فعند بعضهم تربط العادات والمعاملات بالمصالح وتبنى على أساس ذلك الأحكام، بينما المسألة في الشريعة ليست على هذا النحو، فإن العلة إذا كانت معلومة منضبطة «وتعرف هنا بمسالكها المعلومة في أصول الفقه، فإذا تعينت علم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلل من الفعل أو عدمه، ومن التسبب أو عدمه، وإن كانت غير معلومة فلابد من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا وكذا، إلا أن التوقف هنا له وجهان من النظر» [1].

الوجه الأول: «أن لا نتعدى المنصوص عليه في ذلك الحكم المعين أو السبب المعين؛ لأن التعدي مع الجهل بالعلة تحكم من غير دليل، وضلال على غير سبيل.. فالتوقف هنا لعدم الدليل» [2].

الوجه الثاني: «أن الأصل في الأحكام الموضوعة شرعاً أن لا يتعدى بها محالها [لا فرق في هذا الأصل بين العبادات والمعاملات] حتى يعرف قصد الشارع لذلك التعدي؛ لأن عدم نصبه دليلاً على التعدي دليل على عدم التعدي، إذ لو كان عند الشارع متعدياً لنصب عليه دليلاً ووضع له مسلكاً، ومسالك العلة معروفة» [3].

فإذا كان كذلك صار عمل المجتهد مع هذين الوجهين كعمله عند تعارض الدليلين، والاحتياط هنا أولى [4]، وعلى هذا «إذا كانت العلة غير منضبطة ولم يوجد لها مظنة منضبطة فالمحل محل اشتباه، وكثير ما يُرجع هنا إلى أصل الاحتياط فإنه ثابت معتبر» [5]، أما مجرد اتباع المعاملات للمصالح فقط وبلا

---

(١) الموافقات: ٢/٣٩٤.

(٢) المصدر السابق: ٢/٣٩٤.

(٣) المصدر السابق: ٢/٣٩٥.

(٤) انظر: المصدر السابق: ٢/٣٩٥.

(٥) المصدر السابق: ١/٣٤٥.



طريق منضبط فهذا لم يقل به أحد من العلماء المعتبرين[١].

٦- القول بأن هذا المسلك فيه رد للجزئي إلى الكلي، ويكون الكلي حاكماً على الجزئي يجاب عنه بما يلي:

أ- « إن الشريعة قد ثبت أنها تشتمل على مصلحة جزئية في كل مسألة وعلى مصلحة كلية في الجملة، أما الجزئية فما يعرب عنها كل دليل لحكم في خاصته، وأما الكلية فهي أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته، فلا يكون كالبهيمة المسيبة حتى يرتاض بلجام الشرع»[٢].

وعليه فإن الجزئي لا بد من اعتبار خصوصه -مع اندراجه نظرياً تحت الكلي- لفائدة تحديده لجهة حفظ المقصد الشرعي، وما ذلك إلا أن وجوه حفظ المقصد الشرعي قد يدركها العقل، وقد لا يدركها، وإذا أدركها فقد يدركها كلها بالنسبة إلى حال دون حال، أو زمان دون زمان، أو عادة دون عادة، فيكون اعتبار الكلي دون اعتبار خصوص الجزئي خرماً للكلي ذاته[٣].

ب- لابد في الاجتهاد في الوقائع المختلفة من أن يؤخذ بعين الاعتبار جملة الكليات والجزئيات الشرعية، حتى يكون الحكم المتوصل إليه متطابقًا مع المقصود الشرعي أو قريبًا منه، قال الشاطبي: « فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص مثلاً في جزئي معرضًا عن كلية فقد أخطأ، وكما أن من أخذ بالجزئي معرضًا عن كلية فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضًا عن جزئية»[٤].

٧- أما الاستناد إلى مراعاة الشارع للواقع في الأحكام، فيجاب عنه بما يلي:

(١) انظر: الثبات والشمول:٥٠٧.

(٢) الموافقات:٤/١٣١.

(٣) انظر:محاولات تجديد أصول الفقه:٤٨٥.

(٤) الموافقات:٣/٨، وانظر: الاجتهاد المقاصدي : ٢٢٣.

أ-لا خلاف في اعتبار فقه الواقع من حيث المبدأ، وإنما الخلاف في مدى الاعتداد بهذا الاعتبار؛ ففقه الواقع لا يعني تفصيل الأحكام على مقاسه، أو استنباطها على وفقه، وإلا لما بقي لفقه الأحكام فائدة ولا مجال، كما أن فقه الأحكام لا يعني تطبيقها دون اعتبار لمحلها، وإلا لما كان هناك اعتبار للعزائم والرخص، والقول بالمصلحة وغيرها.

والإلحاح بهذه الصورة على قضية الواقع، مع ضعف في المقابل لفقه الأحكام المبنية على الدليل يوقع في تبرير الواقع والاستسلام لضغطه[1] .

والشرع قد ربط الأحكام المتغيرة بمناطات تؤثر فيها ظروف وتوابع، فتغيرها أحياناً يوجب أن يتنزل عليها حكم آخر بحسب الصورة الجديدة لمناطه، وبهذا يتبين أن التغيير مرده إلى الشرع الذي راعى الواقع وظروفه، وفرق بين ذلك وبين الاعتداد بالواقع في فرض الأحكام، فالأول: منهج شرعي وضعت له قواعده الشرعية المنضوية تحت الدليل الشرعي؛ ليتنزل الحكم على الواقع كما هو المراد الشرعي.

والثاني: تحكيم للواقع في الشرع، وجعل ذلك ميزاناً تحاكم إليه الأحكام الشرعية ليثبت منها ما قبله الواقع، ويرد ما يعارضه[2] .

ب- استدلال بعضهم بأن الفقهاء وخاصة الأئمة الأربعة يعتدون بالواقع – بحسب مفهومهم- غير مسلّم، فإنهم جميعاً يعتدون بنصوص الكتاب والسنة، وبأقوال الصحابة، ويجتهدون بعد ذلك فيما هو أقرب إلى مراد الله ورسوله.

والإمام الشافعي -رحمه الله- قد راجع اجتهاداته مراجعة علمية، وأعاد النظر في آرائه القديمة، بناءً على ما ازداد لديه من علم وخبرة، لا بمجرد تغير الظروف ومراعاة للواقع فقط، وقد روي عنه أنه كان يقول: « لا أجعل في حل من روى عني كتابي البغدادي »[3] ، وكتابه البغدادي هو المشتمل علي مذهبه القديم،

---

(١) انظر:محاولات تجديد أصول الفقه:٥٧٢.

(٢) انظر:الموافقات:٢/ ٢٨٣، وضوابط المصلحة: ٢٩٢، ٢٩٤، ومحاولات تجديد أصول الفقه:٦٠٤.

(٣) مناقب الشافعي، للبيهقي، تحقيق: السيد أحمد صقر: ٢٥٦/١، دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ، وانظر: الشافعي حياته وعصره - آراؤه وفقهه-، أبو زهرة:١٩٢ ،دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٨م.

فلو كان السبب في تغير اجتهاداته تغير ظروف مصر عن ظروف العراق؛ لأجاز للناس رواية ونقل مذهبه العراقي، وإلى ذلك أشار الإمام أحمد في قوله: « عليك بالكتب التي وضعها بمصر، فإنه وضع هذه الكتب بالعراق ولم يُحكمها، ثم رجع إلى مصر فأحكم تلك»[1].

فمراعاة الواقع لدى الأئمة إنما هو في تحقيق مناط الحكم كما تقدم.

ج- لا خلاف في كون المصلحة أثراً من آثار واقع البيئة التي يعيشها الناس، ولكن ذلك لا يكفي لاعتبارها مصلحة شرعية؛ إذ لابد من اعتبار الشرع لها، وملائمتها لتصرفاته، وتوفر الشروط والضوابط، أما التعرف على المصالح عن طريق شهادة الواقع لها، وبناء الأحكام عليها في هذه الحالة، فإنه يعد تجاوزاً للشرع، وسبيلاً لتحكيم أهواء ورغبات الناس[2].

وإن تداخل المصالح بواقع الناس قد يلغي الفواصل بين ما كان مصلحة حقيقية عامة وما كان مصلحة موهومة أو خاصة، فيُعتمد بعض ما يُظن أنه مصلحة، مع أنه وجه من أوجه الواقع، ثم الرضوخ له، وتبريره بإضفاء الشرعية عليه باعتباره مصلحة شرعية[3].

د- قاعدة « لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان» ليست قاعدة شرعية قررها السلف، وإنما جاءت في مجلة الأحكام العدلية[4]، ووضعت للأحكام التي لا تستند مباشرة إلى نص شرعي، بل مصدرها العرف أو مصلحة سكتت عنها النصوص.

وعبارة تغير الأحكام عبارة غير دقيقة، فالمقصود تغير الفتوى المتعلقة ببعض الأحكام؛ ولذا فابن القيم إنما قال: تغير الفتوى، ولم يقل تغير الأحكام، وفرق بين الأمرين.

---

(١) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم الأصبهاني:٩/٩٧، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥هـ.

(٢) انظر: ضوابط المصلحة:٢٩٢، ٣٠١، ومحاولات تجديد أصول الفقه:٥٩٤، والحكم الشرعي:١٤١.

(٣) انظر: ضوابط المصلحة:٢٩٢، ومحاولات تجديد أصول الفقه:٥٦٢، والحكم الشرعي:١٤١.

(٤) مجلة دونت فيها المعاملات الفقهية في عهد الدولة العثمانية، بدئ في تأليفها عام ١٢٨٥هـ، وقد تم ترتيبها عام ١٢٩٣هـ.

وابـن القيم -رحمه الله- لم يرد تغيير حكم شرعـي تحقق مناطه، وإنما أراد أن يبـين أن كل اجتهـاد لوحظ فيه تغيير لحكم شرعي إنمـا كان في الحقيقة اتباعاً للشرع، وتحقيقاً لمناطات أحكامه، ويدل على ذلك أنه بتتبع الأمثلة التي أوردها ابن القيم في ذلك الفصل ليس فيها مثال واحد قُدمت فيه مصلحة على نص[1].

ويقـال لمـن يردد هـذا القول: هل الحادثـة التي تغير حكمها هـي هي عند تغير حكمهـا، أم طرأ عليها اختلاف؟ فإن كان الأول فهو باطل؛ إذ ذلك نسخ للحكم، ولا نسخ بعد عصر الرسالة.

وإن كان الثـاني فتكون المسألة عندئذ مردها إلى حادثتين لا واحدة، وكل واحدة منهما لها حكم مستقل عن الأخرى.

هـ- القـول بثبوت أحـكام الشريعة وأن لكل صـورة جديدة حكمـاً شرعياً ثابتاً متعلقـاً بها، هو دليل على شمول الشريعـة واستيعابها للمستجدات وصلاحيتها لكل زمان ومكان.

بخـلاف القول بتغير الأحكام -مع أنه في الحقيقة ليس تغييراً- فإنه يؤدي إلى تعطيـل أحـكام الشرع، ويجرئ الجهلـة والمغرضين على تبديل وتأويـل ما تقرر من أحكام، بحيث يصير الواقع حكماً على الشريعة[2].

وبنـاءً على ذلـك فأحكام الشريعة محالة على المعـاني المنضبطة الظاهرة التي يتساوى فيها الخلق في الجملة، والظروف التي يحياها العباد تتضمن أوصافاً، منها أوصـاف لا مدخل لهـا في تطبيق الأحكام، وإن ظهر في العقـل استحسانها، وأخرى جاء الشرع فدل على اعتبارها وتأثيرها في تطبيق الأحكام فتجري بجريانها.

وإن قيـاس المصالح بمقاييس الواقع ومسايرة العصر، ودعوى أن ذلك هو حكم الشرع ومقصده، طريق خطير يؤدي إلى إلغاء النصوص بإلغاء الأحكام المستنبطة منها، بناءً على دعوى عامة مجملة بأن الشروط المناسبة لتطبيقها غير متوافرة[3].

---

(١) انظر: مفهوم تجديد الدين: ٢٧١-٢٧٢.

(٢) انظر: مفهوم تجديد الدين: ٢٦١، ومحاولات تجديد أصول الفقه: ٦١٣.

(٣) انظر: محاولات التجديد في أصول الفقه: ٣٥٦، والحكم الشرعي: ١٤١.



و- اختلاف العوائد لا يُخرجها عن أحكام الشرع؛ ذلك أنه إذا تعلق حكم شرعي بعادة ما فإنه يظل مرتبطاً بها على الدوام، فإذا حدث اختلاف في العادة فلا نقول: إنها العادة الأولى قد تغيرت فتغير الحكم المرتبط بها، بل هي عادة أخرى تعود لأصل شرعي آخر، وفي ذلك قال الإمام الشاطبي -رحمه الله-: «واعلم أن ما جرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد، فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب؛ لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية، والتكليف كذلك لم يحتج في الشرع إلى مزيد، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها»[1].

وتغير الأحوال والأزمنة لم تغفله الشريعة بل وضعت له أحكاماً تخصه، فمثلاً تأتي على المسلمين فترة قوة، وأحياناً فترة ضعف، وتأتي حالة مجاعة وحاجة، وتأتي حالة اكتفاء، فجاءت الشريعة بأحكام تخص كل حالة وفترة زمنية، ولا يعني ذلك أن الشريعة تركت تحديد المصلحة وتشريع الحكم للعقل، لا في العبادات، ولا في المعاملات.

وغاية ما في الأمر أن الفتوى تتغير إذا تغير تحقيق المناط لكي تنتظم كل واقعة تحت حكمها الشرعي، وهذا هو مجال التجديد في الفقه الإسلامي، حيث يأخذ كل واقعة متجددة ويدخلها تحت حكمها الشرعي حسب تحقق مناطها، فإن جاء زمن آخر تجددت فيه تلك الواقعة على صورة أخرى وتغير تحقيق مناطها، وضعت تحت حكمها الخاص بها، وعليه فلكل واقعة بحسب تحقق مناطها حكم ثابت تتحقق به المصلحة في مختلف الأحوال والأزمان[2].

وبعد هذا العرض يتضح الخلل الكبير الذي وقع فيه أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر في معارضة النص الشرعي بالمصلحة، ولا يبرر لهم ذلك ما يحمله كثير منهم من غيرة على الدين، وحماس لإبراز محاسن الشريعة؛ سعياً لإثبات معقوليتها وصلاحيتها ومرونتها، بالتأكيد على واقعية الشريعة ومراعاتها للمصالح والمقاصد، ومسايرتها لمتغيرات العصر والبيئات والظروف.

---

(١) الموافقات: ٢/٢٨٥.

(٢) انظر: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية: ٥٤٠، ومحاولات التجديد في أصول الفقه: ٣٥٧.



وهـذا المسلـك أدى إلى وقوعهم فيما سماه بعضهم بالغلـو المصلحي[١] ، والذي يفتح باباً لتجاوز النصوص الشرعية، وتعطيل أحكام الشرع، بقصد حسن أو سيء، ولا يعفـي مـن ذلك حسن النيـة والمقصد، و لا التعسف والتكلف في دعوى الالتزام بالنص الشرعي واحترامه وتقديسه.

وإن الـذي يعصم من ذلـك هو الالتزام بمنهج الشرع الذي قرره العلماء الثقات في الاعتصام بالكتاب والسنة، والنظر إلى المصالح بمنظار الشرع،؛ وبذلك تتحقق المصالـح والمقاصـد الشرعية التـي جاءت الشريعـة بتحقيقهـا ومراعاتها، ويثبت بذلـك صلاحيتها لكل زمان ومـكان، وإن لم تستغ ذلك بعض العقول الناقصة؛ فإن العقل ليس أمامه إلا التسليم والقبول والإذعان، وهذه حال المؤمنين إذ قالوا سمعنا وأطعنـا، معتقدين كمال الشريعة، وأنها بنصوصها وقواعدها هي التي تنقذهم من الظلمـات إلى النـور، والتزامها هو سبب الحضـارة والرقي والسعـادة، ومعتقدين كذلـك أنهـم لو خلوا وعقولهم لهلكـوا، وما شقيت البشرية إلا لمـا بالغت في إحسان الظن بالعقل وأعرضت عن الشرع وقدمت الأهواء[٢] .

ومـا أحسن ما قالـه الإمام الشوكاني رحمه الله : « وعنـدي أن من استكثر من تتبع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وجعل كل ذلك دأبه، ووجه إليه همته، واستعان بالله عز وجل، واستمد منه التوفيق، وكان معظم همه ومرمى قصده الوقوف على الحق والعثور على الصواب، من دون تعصب لمذهب من المذاهب، وجد فيهما ما يطلبه؛ فإنهما الكثـير الطيـب، والبحر الذي لا ينزف، والنهـر الذي يشرب منـه كل وارد عليه العذب الـزلال، والمعتصـم الذي يـأوي إليه كل خائـف، فاشدد يديك على هـذا فإنك إن قبلته بصـدر منشـرح وقلب موفق وعقل قـد حلت به الهداية، وجدت فيهمـا كل ما تطلبه من أدلـة الأحـكام التي تريد الوقوف على دلائلهـا كائنا ما كان، فـإن استبعدت هذا المقال واستعظمـت هذا الكلام وقلتِ كما قاله كثير من النـاس: إن أدلة الكتاب والسنة لا تفي بجميع الحوادث. فمن نفسك أتيت، ومن قبل تقصيرك أصبت، وعلى نفسها براقش تجني، وإنما تنشرح لهذا الكلام صدور قوم وقلوب رجال مستعدين لهذه المرتبة العلية »[٣].

(١) انظر: الاجتهاد المصلحي :١٩٩.

(٢) انظر: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية: ٤٤٤.

(٣) إرشاد الفحول: ٢/١١١.

الباب الأول

الفصل الثاني

موقفهم من إفادة النص للظن أو اليقين

المبحث الأول
جهة الثبوت

قسم العلماء الخبر باعتبار وصوله إلينا إلى قسمين[1] : متواتر، وآحاد. والمتواتر هو: ما رواه جمع كثير عن مثلهم من أول السند إلى منتهاه، وتحيل العادة تواطؤهم على الكذب، وكان منتهى إسنادهم إلى الحس.

وهو يفيد العلم اليقيني، ويحتج به في العقائد والأحكام.

والآحاد هو: ما فقد شرط المتواتر، ولا يكون مقبولاً إلا إذا توفرت فيه شروط الصحة سنداً ومتناً.

وقد اختلف في إفادته للظن أو العلم على أقوال[2] :

الأول: أنه لا يفيد شيئاً، وقد عزاه الشاطبي[3] وابن القيم[4] إلى طائفة ذهبت إلى نفي أخبار الآحاد جملة وردها بالكلية، ولعلهم أشبه في عصرنا هذا بالقرآنيين، وهو قول شاذ، لا يستند إلى ما يمكن أن يسمى دليلاً.

الثاني: أنه يفيد العلم مطلقًا؛ وذلك مطرد في جميع أخبار الآحاد، وقد حكاه الآمدي وعزاه إلى بعض أهل الظاهر، والإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه.

وهذه نسبة لم تثبت، بل كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: « فإن أحدًا من العقلاء لم يقل: إن خبر كل واحد يفيد العلم، وبحث كثير من الناس إنما هو في رد هذا القول»[5].

---

(١) انظر: الكفاية في علم الرواي، الخطيب البغدادي:١٦، ونزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، لابن حجر:٥١، وتدريب الراوي:١/١٦٣.

(٢) انظر تفصيل هذه الأقوال في :منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد:١/ ١١٥ وما بعدها، وحجية الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة:١٣٩ ،وما بعدها.

(٣) الاعتصام:١/١٣٢.

(٤) مختصر الصواعق: ٢/٤٣٥.

(٥) المسودة في أصول الفقه:٢٤٤، وانظر: مختصر الصواعق:٢/٣٥٩، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد:١/١١٥، وحجية الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة:١٣٩.



الثالث: أنه يفيد الظن مطلقًا، وممن تبنى هذا المذهب جمهور المعتزلة والأشاعرة وعدد من الأصوليين والمحدثين ممن تأثر بأهل الكلام.

الرابع: أنه يفيد العلم النظري إذا احتفت به قرائن يقطع معها بصدق الخبر، والقرينة قد تتعلق بالخبر، وقد تتعلق بالمخبر، أو بهما معاً، ومن ذلك: الخبر المستفيض، والخبر المتلقى بالقبول من الأمة، أو من علماء الشأن، مثل ما رواه الشيخان، وما كان مسلسلاً بالحفاظ[1].

وذهب إلى ذلك عامة السلف، وجمهور المحدثين والأصوليين والفقهاء، وكثير من الأشاعرة[2].

والخامس: القول بإفادة خبر الواحد العدل العلمَ مطلقاً، ونسبه أبو المظفر السمعاني إلى عامة أهل الحديث والمتقنين من القائمين على السنة[3]، وممن قال به ابن حزم[4]، ونصره من المتأخرين الشيخ أحمد شاكر، رحم الله الجميع.

وقال الشيخ أحمد شاكر -رحمه الله-: « والحق الذي ترجحه الأدلة الصحيحة ما ذهب إليه ابن حزم ومن قال بقوله: من أن الحديث الصحيح يفيد العلم القطعي، سواء أكان في أحد الصحيحين أم في غيرهما، وهذا العلم اليقيني علم نظري برهاني، وهذا العلم يبدو ظاهراً لكل من تبحر في علم من العلوم، وتيقنت نفسه بنظرياته واطمأن قلبه»[5].

ويمكن القول بأن القولين الأخيرين -عند السلف- الخلاف بينهما لفظي لأنه على كلا القولين « يجب على المسلم أن يؤمن بكل حديث ثبت عن رسول الله

---

(١) انظر: مقدمة ابن الصلاح: ١٧٠، ونزهة النظر: ٥١، وتدريب الراوي: ٢/٦٢٧.

(٢) انظر: أصول الدين، عبد القاهر البغدادي: ١٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠١هـ، ومقدمة ابن الصلاح: ١٧٠، والإحكام، الآمدي: ٢/٥٠، ومجموع الفتاوى: ١٣/٣٥١، ٣٥٢، ١٨/٤٠-٤٨، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة: ٧٤٠، وحجية الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة: ١٣٩.

(٣) انظر نص كلامه الذي نقله ابن القيم في مختصر الصواعق: ٢/٤٠٦.

(٤) انظر: الإحكام: ١/١١٢.

(٥) الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير، أحمد شاكر: ٣٠، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٣٩٩هـ.

ﷺ عند أهل العلم به، سواء كان في العقائد أو الأحكام، وسواء أكان متواترا أم آحادا، وسواء أكان الآحاد عنده يفيد القطع واليقين أو الظن الغالب على ما سبق بيانه، فالواجب في كل ذلك الإيمان به والتسليم له، وبذلك يكون قد حقق في نفسه الاستجابة المأمور بها في قول الله تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ [الأنفال:٢٤]، وغيرها من الآيات»[١].

وإفادة خبر الآحاد للعلم هو الصواب لأدلته الكثيرة من: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل[٢].

ومن هذه الأدلة قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ [الحجرات:٦].

قال ابن القيم -رحمه الله-: «وهذا يدل على الجزم بقبول خبر الواحد وأنه لا يحتاج إلى التثبت، ولو كان خبره لا يفيد العلم لأمر بالتثبت حتى يحصل العلم؛ ومما يدل عليه أن السلف الصالح وأئمة الإسلام لم يزالوا يقولون: قال رسول الله ﷺ كذا، وفعل كذا وأمر بكذا، ونهى عن كذا، وهذا معلوم في كلامهم بالضرورة. وفي صحيح البخاري: قال رسول الله ﷺ في عدة مواضع، وكثير من أحاديث الصحابة يقول فيها أحدهم: قال رسول الله ﷺ، وإنما سمعه من صحابي غيره، وهذه شهادة من القائل وجزم على رسول الله ﷺ بما نسبه إليه من قول أو فعل، فلو كان خبر الواحد لا يفيد العلم لكان شاهداً على رسول الله ﷺ بغير علم»[٣].

وقال الإمام الشافعي -رحمه الله-: «لو جاز لأحد من الناس أن يقول في علم الخاصة: أجمع المسلمون قديما وحديثا على تثبيت خبر الآحاد والانتهاء إليه بأنه لم يعلم من فقهاء المسلمين أحد إلا قد أثبته جاز لي، ولكن أقول: لم أحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في

---

(١) الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام، الألباني:٧٠، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ.

(٢) انظر تفصيل هذه الأدلة في: الإحكام، ابن حزم:١/١٣٥ وما بعدها، ومختصر الصواعق المرسلة:٢/٣٩٤ وما بعدها، والحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام، الألباني:٥٠.

(٣) مختصر الصواعق المرسلة ٢/٣٩٤.

تثبيت خبر الواحد بما وصفت بأن ذلك موجود على كلهم »[١] .

وإذا استبعدنا القولين الأول والثاني، فخبر الآحاد حجة في الأحكام عند سائر العلماء، قال ابن عبد البر -رحمه الله-: « وأجمع أهل العلم من أهل الفقه والأثر في جميع الأمصار فيما علمت على قبول خبر الواحد العدل وإيجاب العمل به، إذا ثبت ولم ينسخه غيره من أثر أو إجماع، على هذا جميع الفقهاء في كل عصر من لدن الصحابة إلى يومنا هذا، إلا الخوارج وطوائف من أهل البدع شرذمة لا تعد خلافا »[٢] .

أما الاحتجاج به في العقيدة، فعند المعتزلة، وجمهور الأشاعرة ولا سيما متأخريهم، أنه لا يحتج به في مسائل الاعتقاد[٣] .

وهذا مخالف لإجماع السلف الذين لا يفرقون في الاحتجاج بخبر الآحاد بين العقيدة والأحكام.

قال ابن قيم الجوزية-رحمه الله-: « إن هذه الأخبار لو لم تفد اليقين، فإن الظن الغالب حاصل منها، ولا يمتنع إثبات الأسماء والصفات بها، كما لا يمتنع إثبات الأحكام الطلبية بها، فما الفرق بين باب الطلب وباب الخبر بحيث يحتج بها في أحدهما دون الآخر.

وهذا التفريق باطل بإجماع الأمة؛ فإنها لم تزل تحتج بهذه الأحاديث في الخبريات العلميات، كما تحتج بها في الطلبيات العمليات، ...ولم يزل الصحابة والتابعون وتابعوهم وأهل الحديث والسنة يحتجون بهذه الأخبار في مسائل الصفات، والقدر، والأسماء، والأحكام، ولم ينقل عن أحد منهم ألبتة أنه جوز الاحتجاج بها في مسائل الأحكام دون الأخبار عن الله وأسمائه وصفاته.

فأين سلف المفرقين بين البابين؟ نعم سلفهم بعض متأخري المتكلمين الذين لا عناية لهم بما جاء عن الله ورسوله وأصحابه، بل يصدون القلوب عن الاهتداء في هذا الباب بالكتاب والسنة وأقوال الصحابة، ويحيلون على آراء المتكلمين وقواعد

---

(١) الرسالة:٤٥٧.

(٢) التمهيد ، ابن عبد البر :٢/١.

(٣) انظر:حجية الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة:١٦٥ ، وما بعدها.

المتكلفين،فهم الذين يعرف عنهم التفريق بين الأمرين، فإنهم قسموا الدين إلى مسائل علمية وعملية وسموها: أصولاً وفروعًا»[1].

والأدلة على ما ذهب إليه السلف كثيرة جداً، منها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة:١٢٢].

قال ابن حزم –رحمه الله-: «لا يخلو النافر للتفقه في الدين من أن يكون عدلاً أو فاسقاً ولا سبيل إلى قسم ثالث، فإن كان فاسقاً فقد أمرنا بالتبين في أمره وخبره من غير جهته، فأوجب ذلك سقوط قبوله، فلم يبق إلاّ العدل، فكان هو المأمور بقبول نذارته، وقد حذر الله من مخالفة نذارة الطائفة، والطائفة في اللغة تقع على بعض الشيء، ولا يختلف اثنان من المسلمين في أن مسلماً ثقة لو دخل أرض الكفر فدعا قوماً إلى الإسلام وتلا عليهم القرآن وعلمهم الشرائع لكان لزاماً لهم قبوله، ولكانت الحجة عليهم بذلك قائمة»[2].

ومن الأدلة قول النبي ﷺ لمعاذ - رضي الله عنه - وقد أرسله إلى اليمن: ((**إنك تقدم على قوم من أهل الكتاب، فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله عز وجل**)) وفي رواية: ((**فادْعُهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فإن هم أطاعوك لذلك فأخبرهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة..**)) الحديث[3].

وهذا دليل قاطع على أن العقيدة تثبت بخبر الواحد، وتقوم به الحجة على الناس، ولولا ذلك لما اكتفى رسول الله ﷺ بإرسال معاذ - رضي الله عنه - وحده.

وقال الشيخ الألباني-رحمه الله- : «من لم يُسَلِّم لزمه أحد أمرين لا ثالث لهما:

١) القول بأن رسله – عليهم السلام– ما كانوا يعلمون الناس العقائد؛ لأن النبي

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة:٢/٤١٢.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام: ١/١٠٠.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب لا تؤخذ كرائم أموال الناس في الصدقة،ح(١٣٨٩)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، ح(١٩).

ﷺ لم يأمرهم بذلك، وإنما أمرهم بتبليغ الأحكام فقط، وهذا باطل بالبداهة مع مخالفته لحديث معاذ.

٢) أنهـم كانـوا مأمورين بتبليغهـا، وأنهم فعلوا ذلك فبلغـوا الناس كل العقائد الإسلاميـة، ومنهـا هذا القـول المزعوم « لا تثبـت العقيدة بخبر الآحـاد« فإنه في نفسه عقيدة كما سبق، فعليه: فقد كان هؤلاء الرسل - رضوان الله عليهم - يقولون للنـاس: آمنوا بما نبلغكـم إياه من العقائد لكن لا يجب عليكـم أن تؤمنوا بها؛ لأنها أخبـار آحاد، وهـذا باطل كالذي قبله، وما لزم منه باطـل فهو باطل، فثبت بطلان هذا القول، وثبت وجوب الأخذ بخبر الآحاد في العقائد»[1] .

موقف أصحاب هذا الاتجاه من خبر الآحاد:

يقـرر كثـير من أصحاب هـذا الاتجاه ظنيـة أحاديث الآحاد، وعـدم الأخذ بها في العقيـدة، وإن استثنى بعضهـم ما أسماه فروع العقيدة بشـرط الإمكان العقلي، أمـا الأحكام فقـد توسع بعضهم فقال بعـدم حجية الآحـاد في الإيجاب والتحريم، وبعضهم قال بعدم حجيتها في المسائل الكبرى كالحدود.

ولقد قـرر الشيخ القرضاوي أن القرآن كله قطعي الثبـوت؛ لأنه منقول بالتواتر اليقيني، أما السنة فالمتواتر فيها قليل، وأكثرها ثبت بطريق الآحاد[2] .

ورد قول من يأخذ المتواتر من الحديث دون الآحاد، أو يشترط في الآحاد شروطاً غـير ما كان عليه الصحابة- رضي الله عنهـم- ،ونقل إجماع الصحابة على العمل به، ونقل في ذلك نقلاً طويلاً عن القاضي المالكي أبو الوليد الباجي.

ويلاحـظ في هذا النقـل أن أبا الوليد الباجـي أورد اعتراضاً بـأن ما ذكره من إجماع الصحابـة على العمل بخير الواحد يوجب قبوله في التوحيد، وأعلام النبوة، ومـا طريقه العلـم، فأجاب عن ذلك بأنه غلـط؛ لأنه إنما كان ينفـذ رسله بأحكام الشريعـة بعد انتشار الدعوة، وإقامة الحجة، وكيف يقول رسوله إن رسول الله ﷺ يخبركم في الزكاة بكذا وكذا، وهم لا يعرفون الله ولا رسوله؟[3]

---

(١) وجوب الأخذ بأحاديث الآحاد في العقيدة:١١.

(٢) انظر: المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة:٩٨.

(٣) انظر: المصدر السابق:١١١.

ولم يعلق الشيخ على ذلك، مما يشعر بموافقته.

وبعد ذلك تناول مسألة حجية الآحاد في إثبات العقيدة، وذكر أن النزاع فيه بين مدرستين: الأولى: مدرسة عامة المتكلمين من: أشاعرة، وماتريدية، وجمهور الأصوليين من: حنفية، ومالكية، وشافعية، والأخرى: مدرسة المحدثين، فالأولون يرون أن أحاديث الآحاد لا تثبت بها وحدها عقيدة، والآخرون يرون أنها كالقرآن والأحاديث المتواترة تماماً تثبت بها العقيدة.

وأرجع سبب النزاع إلى أمرين: الأول: هل يكفي الظن في إثبات العقيدة، أو لابد من القطع؟ والثاني: هل حديث الآحاد الصحيح يفيد العلم اليقيني، أو يفيد الظن الراجح؟

أما الأول، فيرى أن آيات القرآن التي جاء فيها ذم المشركين وأهل الكتاب على اتباعهم الظن في العقيدة، توجب من باب أولى أن لا يسمح للمسلمين أن يتبعوا الظن في هذا المجال.

وأما الثاني، فأرجع الخلاف فيه إلى ثلاثة أقوال: أنه لا يفيد العلم مطلقاً، وهو قول جمهور الأصوليين والمتكلمين، ومذهب الأئمة الثلاثة أبي حنيفة، ومالك، والشافعي.

والقول الثاني: أنه يفيد العلم مطلقاً ولو بغير قرينة، وهو مذهب الإمام أحمد، وداود الظاهري، والحارث المحاسبي، وجمهور المحدثين، وينسب إلى عامة السلف، ورجحه الشيخ أحمد شاكر، والألباني، وعامة الحنابلة.

والقول الثالث: أنه يفيد العلم بالقرائن المحتفة به.

وقرر أن محل النزاع بين الفريقين لم يحرر جيداً، ولو حرر لوجد أن الطرفين متفقان، بعد ترجيح طلب اليقين في أمور العقيدة وأن أحاديث الآحاد بغير قرينة لا يفيد اليقين.

وذكر أن الأمر يتبين بتحديد المقصود بكلمة العقيدة، فإن كان المقصود بها أصول العقيدة مثل: وجود الله، وأنه الأول بلا ابتداء، والآخر بلا انتهاء، المتصف بكل كمال، والمنزه عن كل نقص، والإيمان بأن محمداً رسول الله، والإيمان بالبعث،

والجنة، والنار، والملائكة.. الخ، فهذه العقائد أساسية لا ينازع فيها مسلم، لأنها ثابتة بنصوص القرآن الصريحة المحكمة وقد أجمعت عليها الأمة، فلا حاجة إلى إثباتها بالسنة بعد ورودها في صريح القرآن، وما جاء عنها في السنة فهو تقرير وتأكيد لما في القرآن أو تفصيل له.

وإن كان المقصود بها الفروع المتعلقة بالعقيدة: كسؤال الملكين في القبر، ورؤية الله في الآخرة، والشفاعة لأهل الكبائر يوم القيامة، ومسألة الصراط ووزن الأعمال، ونحو ذلك مما سكت عنه القرآن ونطقت به السنة الصحيحة، أو جاء به القرآن، ولكن بعبارات محتملة للتأويل من قريب أو بعيد، فهذا في نظره مما لا ينازع أحد من علماء أهل السنة في إثباته، إذا كان الحديث صحيح الثبوت صريح الدلالة، بشرط واحد وهو أن يكون في دائرة الإمكان العقلي.

واستنتج من هذا التحرير إن إثبات العقيدة بصحاح الأحاديث متفق عليه من حيث المبدأ بين المدرستين المتنازعين في عصرنا، المدرسة الأشعرية والماتريدية، والمتمثلة في جامعات الأزهر، والزيتونة، والقيروان، وديوبند، وما تفرع عنها، وبين المدرسة الحنبلية التي يمثلها علماء المملكة العربية السعودية ومن تتلمذ عليهم.

وتساءل لِمَ ثار النزاع واحتد؟ وأجاب بأنه لم يجد لذلك سبباً إلا إذا دخل أحد عنصرين في النزاع، أحدهما: أن يراد بالعقيدة التي يكفر من أنكرها، والكفر لا يكون إلا بإنكار ما عُلم من الدين بالضرورة، وهذا قدر زائد على مجرد التواتر أو مجرد الإجماع، ومثّل لذلك بإنكار الأحاديث المتعلقة ببعض أشراط الساعة كظهور الدجال، ونزول المسيح عليه السلام، فمن أنكرها لا يحكم بكفره؛ لأن الأمر ليس من العقائد المعلومة بالضرورة، وإن كان ذلك ضرباً من الابتداع، والشرود عن منهج السلف، وطريق أهل السنة.

وثاني الأمرين- عنده- أن تدخل في معترك النزاع الأحاديث المتعلقة بالصفات كحديث النزول، والساق، والقدم، والأصبع، مما عرف الخلاف فيه بين السلف والخلف.

وقرر في هذا السياق أن موقف الخلف لا يمس ثبوت الحديث إذا صح سنده ولا ينكره، لكنه يتمثل في تأويل الحديث وفق أساليب الخطاب العربي وسواء كان هذا صحيحاً أولاً فهو أمر خارج عن إثبات العقيدة بالحديث، بل يقول: أنا أقر بالحديث

وأثبت موجبه ولكن معناه عندي كذا وكذا[١] .

ونلحظ في موقف الشيخ هذا أنه يهون من شأن الخلاف، ويتكلف التوفيق بين المذهبين في المسألة، ولكنه في حقيقة الأمر يقرر مذهب الأشاعرة[٢] ، الذي يقصي خبر الآحاد عن الاحتجاج به في مسائل العقيدة، والذي يمثل أكثر السنة، والذي هو في حقيقة الأمر ضرب من الابتداع، والشرود عن منهج السلف، وطريق أهل السنة.

أما الشيخ الغزالي- رحمه الله- فهو متذبذب ومتناقض في هذه القضية، وإن كان في الجملة يهون من شأن أحاديث الآحاد، فقد قرر أن المتواتر من السنة نوعان: لفظي ومعنوي، وهو يشبه القرآن فيما أتى به من أحكام، ولا يمكن رده، وهو كثير خاصة المعنوي منه، وأما أخبار الآحاد من الناحية العملية لا تشكل مساحة كبيرة من السلوك الإسلامي المهم؛ لأن ما لا بد منه تكفلت به نصوص ثابتة بيقين[٣] .

وفي حكايته للخلاف قرر أن جمهور العلماء، يقبل سنن الآحاد في الأحكام العملية والفروع الفقهية، ولا ينقلها إلى ميدان العقيدة الذي يقوم فيه الأمر على القطع، ومعنى ذلك –عنده- أن سنن الآحاد تفيد الظن العلمي وحسب، وأشار إلى أن من الناس من عد هذه السنة مفيدة لليقين ما دامت صحيحة[٤] .

وفي موضع آخر قرر أن مذهب جماعة المسلمين هو أن العقيدة في المنطق الإسلامي لا تثبت إلا من نص قطعي الدلالة والثبوت، ولا اعتبار للشواذ- حسب وصفه-، وفي المقابل يرى أن المرويات الآحادية يقبلها من يقبلها، ويأباها من يأباها، ويؤولها من يؤولها، ومن ثم فلا يجد معنى لاستحيائها في هذا العصر وشغل الأذهان بها[٥] .

---

(١) انظر: المصدر السابق:١١٢-١٢٥.

(٢) انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة:٢/٧٣٨.

(٣) انظر: دستور الوحدة الثقافية:٢٦.

(٤) المصدر السابق:٢٧، وانظر: تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل:١٧-١٧٤.

(٥) انظر: تراثنا الفكري: ٤٠، ولقد قال ذلك بعد أن شن هجوماً على من يحدث الناس ببعض أحاديث الصفات، حيث قال: « وفي هذا العصر الذي شهد أزمة للإيمان، وانفصالاً بين العلم والدين، والذي يتحرك فيه العلماء الراسخون بثبات لتعريف الناس بالله الأحد الصمد، بديع السموات والأرض، ذي الجلال والإكرام، يجيئك شخص شاحب الفكر يقول لك: أفهمهم أن الله خلق آدم على صورته طوله ستون ذراعاً، وقد يزيد على ذلك، وقل لهم: إن له ساقاً ورجلاً » .

ومن تذبذبه أنه قرر إمكان « أن تؤخذ أحاديث الآحاد في العقائد إذا كانت شارحة لقرآن مثل أحاديث عذاب القبر وثواب القبر، وما إلى ذلك »[1]

وفي المقابل أخرج من العقيدة بعض أحاديث الصفات؛ لأن العقائد تكفل بها القرآن، فقال: « ولو فرضنا أن هناك من قال: إن ربنا لا ينزل إلى السماء الدنيا بل يتجلى، فهذه ليست عقيدة، ولكنه يكشف معنى عبارة وردت في أحاديث آحاد، ولا يمكن أن نعتبر هذا عقيدة، نزول الله ليس عقيدة، هناك أشياء كثيرة وسنن في الآحاد، ولكنها تفسير أو لبنات في البناء الإسلامي تؤخذ في حدودها، وهذا ما مشى عليه المسلمون، فما خالف اليقين من أحاديث الآحاد مرفوض... فالقول بأن أحاديث الآحاد تبني العقائد وتفيد اليقين قول غير صحيح، وما يقوله بعضهم في هذا مرفوض، ولا يمكن بناء عقيدة على أحاديث الآحاد، خاصة وأن العقائد قد تكفل بها القرآن »[2] .

وذكر أن عدداً من الأئمة يتجاوز هذه السنن إذا كانت هناك قرينة أقوى منها في إفادة حكم الله، فمالك مثلاً يرى عمل أهل المدينة أدل على السنة من حديث الآحاد مهما كانت صحته، والأحناف يرون أن حديث الآحاد لا ينهض على إثبات الفرضية وحده ولا على إثبات الحرمة، بينما يمكن الاحتجاج به في نطاق المندوب والمكروه، وأنه غالى بعضهم فجعل القياس القطعي أرجح من سنن الآحاد.

وأبدى موافقته لرأي الأحناف في مقابل استبعاده لرأي من يريد بخبر الواحد إثبات العقائد التي يكفر منكرها، وعد هذا نوعاً من الغلو الممجوج، الذي قد ينتهي بالصد عن سبيل الله[3] .

وفي موضع آخر يشير إلى تهوين الآحاد بقوله: « ولولا أن الأحكام الشرعية تؤخذ بالظن ما كان يُعمل بحديث الآحاد »[4] .

---

(١) كيف نتعامل مع القرآن:١١٥.

(٢) المصدر السابق:١١٦.

(٣) انظر: دستور الوحدة الثقافية:٢٧، ٥٣، ٥٧، وانظر في هذا المعنى أيضاً: إعمال العقل، لؤي صافي:١٣٢، والسلطة في الإسلام، ياسين:٢٤٨.

(٤) كيف نتعامل مع القرآن:١١٥.

وقال أيضاً: « إذا ثبت أن النبي ﷺ قال، فلا رأي إلا السمع والطاعة، ولكن أنى لنا الثبوت؟ إن الريبة في قيمة السند، هل يهب لنا يقيناً أولاً؟ »(١).

وقال عن أحاديث الصحيح: « بل الحديث الصحيح الآحادي ليس مقطوعاً بصحته، سواءً كان في الصحيحين أو غيرهما، وصحته ثابتة بطريق غلبة الظن ما دام غير متواتر، ولا مدعم بالقرائن المؤيدة »(٢).

ولم يخرج د.محمد عمارة عما تقدم حيث يرى أن العقيدة لا تثبت بأحاديث الآحاد، وأن العقيدة قد اكتملت في النص القرآني، وفي هذا يقول: « ومن نعم الله على المسلمين أن جعل سائر عقائد الإسلام مكتملة في الآيات المحكمات من النصوص قطعية الدلالة والثبوت في القرآن الكريم، فالمسلم لا يحتاج في إثبات عقائد الإسلام إلى الظنون، أو النصوص ظنية الثبوت أو ظنية الدلالة، ...وليس معنى هذا خلو الموروث والمأثور الإسلامي من النصوص ظنية الورود، ومن النصوص ظنية الدلالة.. وهذه النصوص القرآنية والنبوية هي مصدر من مصادر الدين والتدين، ومنها نأخذ الكثير من الأحكام في الأمور العملية »(٣).

والجملة الأخيرة قد يفهم منها أن هناك مصادر أخرى تؤخذ منها أحكام الأمور العملية.

وفي إطار التهوين من خبر الآحاد وقصر مجال تحكيمه يقول: « نحن نطالب أصحاب هذه الموجة التي جعلت حديث الآحاد هو كل شيء، وتركت القرآن وراء ظهرها(٤)، أن تعود إلى تحكيم العقل والتريث، والاهتمام بالقرآن أولاً وهو النص اليقيني، ثم بالمتواتر من الحديث كذلك؛ لأنه نص يقيني، ثم بعد ذلك بحديث الآحاد في بعض الأعمال، وليس في نطاق التشريعات؛ لأنه ظني »(٥)، ويلحظ هنا

---

(١) المصدر السابق: ٥٨.

(٢) تراثنا الفكري: ١٧٣.

(٣) من مقالة له بعنوان بين الظن واليقين، صحيفة الشرق الأوسط ٢٠٠٢/١٠/١٢م، وانظر: الإسلام وفلسفة الحكم: ٣٥، ١١٨.

(٤) هذه مبالغة وتجن على المهتمين بالحديث؛ فإنه لا توجد طائفة أو فرقة تعتمد حديث الآحاد وتترك القرآن.

(٥) صحيفة المسلمون، العدد ٢٧٦، شوال ١٤١٠هـ، نقلاً عن الاتجاه العقلاني لدى المفكرين الإسلاميين المعاصرين: ٥٧٨.

أنه لا يحتج بالآحاد إلا في نطاق محدود ببعض الأعمال؛ وهذا مزيد تضييق لدائرة الاحتجاج به.

وفي حكاية الخلاف نقل عن الشيخ محمود شلتوت -رحمه الله- أن أحاديث الآحاد لا تفيد عقيدة، وأن ذلك قول مجمع عليه وثابت بحكم الضرورة العقلية التي لا مجال للخلاف فيها عند العقلاء[1].

وضيق د. الغنوشي من دائرة الإلزام بأحاديث الآحاد، فعند حديثه عن مسألة تنظيم الدولة في الإسلام بين أن ما هو ملزم ليس سوى الأصول القطعية الثابتة في الشريعة، والتي « لا تعني أكثر من الأحكام الواردة في القرآن بشكل واضح، لا التباس فيه، والأحكام الواردة في السنة التشريعية بنصوص واضحة المعنى، قطعية السند »[2].

ووصل إلى القول بأن « الأحكام الشرعية وخاصة ما تعلق منها بنظام الدولة الإسلامية ما ينبغي أن تبنى على سند ظني مهما كانت درجة الظنية ضئيلة»[3].

وذكر أن د. حسن الترابي اشترط في ذلك التواتر، وأن أبا حامد الغزالي ذهب إلى أن الدماء لا تثبت بأحاديث الآحاد[4].

ووصف د. طه العلواني إثبات العقيدة بخبر الآحاد إذا صح بأنه طريقة ظاهرية، أدخلت على الأمة ما يشبه الأساطير مثل أحاديث نزول المسيح عليه السلام، والتي قال عنها: « إن قضية نزول السيد المسيح ليس عليها من القرآن الكريم دليل، والعقائد اليقينية عندنا كلها قد جاء القرآن بها تؤمنون بالله، ملائكته، ورسله، واليوم الآخر، وآيات القدر عندنا حوالي ٤٠ آية ووردت في فهم القدر الفهم الصحيح السليم.

فهذه هي أركان العقيدة عندنا، وعقيدتنا عقائد قطعية يقينية لا يمكن أن تثبت بالطريقة الظاهرية، وبالتالي عندنا مذهب واحد هو الذي اعتبر أن خبر الآحاد إذا

---

(١) انظر مقالته : بين الظن واليقين، صحيفة الشرق الأوسط ١٢/١٠/٢٠٠٢م.
(٢) الحريات العامة في الدولة الإسلامية: ٢٥.
(٣) المصدر السابق:١٢٩.
(٤) انظر: المصدر السابق:٢٥.

ثبت ولم يعارض القرآن- وضعوا حوالي ١٦ شرطاً- قالوا يقبل في العقائد، وفتحوا علينا الباب الذي أدخل علينا قضية المهدي، والسيد المسيح»[١].

ويرى عبدالجواد ياسين أن المشكلة بالنسبة للنص السني مشكلة مزدوجة، تتعلق بالثبوت كما تتعلق بالدلالة[٢].

ومن ثم – فعنده- أن ما لم يصل الناسَ بطريق التواتر المستفيض فلا يستطيع عاقل أن يدخله في دائرة الوحي الثابت ثبوتاً لا شك فيه، ومن ثم فهو ليس ضرورياً لقيام الدين، ولكنه قد يكون في كثير من الحالات وبشروط معينة نافعاً للقيام بالتكاليف وفهم الدين بوجه عام، فكل ضروري نافع وليس كل نافع ضرورياً.

وهذه الشروط تتمثل عنده في شرطين أولهما: ثبوت الخبر بمحاكمة متنه إلى القرآن، والتاريخ، والعقل الكلي.

وثانيهما: خضوع النص لهيئة الأحكام القرآنية باعتبارها أصول الدين الثابتة ثبوتاً قطعياً.

ومع كل ذلك يرى أن رؤيته هذه ليست رداً للسنة في جملتها!، ولكنها رد عن السنة أن يدخل فيها ما ليس منها[٣].

ولم يكتف بذلك، حيث –زعم-أن ذلك أمر مقصود للشارع الذي أراد أن تكون دائرة المباح هي الأصل العام وأن تكون دائرة الإلزام هي الاستثناء، وبقدر ما تقل النصوص بقدر ما تتسع دائرة المباح، وبقدر ما تزيد النصوص بقدر ما تضيق هذه الدائرة،وهذا في الحقيقة ما يفسر موقفه.

وقد نسي نفسه وهو يستشهد على رؤيته بحديث: ((**إن أعظم المسلمين في المسلمين جرما من سأل عن شيء لم يحرم عليهم، فحرم عليهم من أجل مسألته**))[٤].

---

(١) من الحوار الذي أجراه معه موقع إسلام أون لاين، تحت عنوان: العلواني ومراجعة التراث الإسلامي.. مشروع جديد.

(٢) انظر: السلطة في الإسلام:١٩٦.

(٣) انظر:السلطة في الإسلام:٢٤٥-٢٤٧.

(٤) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب توقيره ﷺ، وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه، أو لا يتعلق به تكليف، وما لا يقع، ونحو ذلك، ح (٢٣٥٨).

وقال أيضاً: وكان النبي ﷺ -فيما هو ثابت عنه- يكره كثرة السؤال ويحض على تركه بقوله: ((ذروني ما تركتكم))[1]؛ مخافة التشديد على الناس بكثرة النصوص التي ستؤدي إلى تضييق دائرة المباح[2] .

فهنا استدل بحديثين من أحاديث الآحاد ويرى مع ذلك ثبوتهما، فكيف يتم له ذلك في مثل هذه القضية الكبرى التي يريد إلزام غيره بها، بل وينسبها إلى الشارع؟!

وانتقد ما وصفه بحصانة البخاري السلفية، التي لا دليل عليها -في زعمه- من النقل والعقل، ويرى أنه لا ينبغي أن تحول بيننا وبين إعادة النظر في المتون الواردة به على ضوء القرآن، والتاريخ والعقل جميعاً[3] .

ويرى د. لؤي صافي امتناع تحديد الحكمة بآحاد النصوص المروية عن النبي ﷺ، ويرى أن الحكمة في قوله تعالى: ﴿ رَبَّنَا وَٱبۡعَثۡ فِيهِمۡ رَسُولٗا مِّنۡهُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُزَكِّيهِمۡۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ﴾ [البقرة:١٢٩] إنما تجلت في ممارسات رسول الله ﷺ ومواقفه العملية[4] .

ويكاد د. أحمد أبو المجد أن يخرج عن السياق المتقدم؛ إذ عند مطالبته بضبط الحدود الفاصلة بين الثابت والمتغير، وذلك بالتحقق من قطعية ورود النص الذي يراد استمداد الحكم منه، ذكر أن هذا متحقق في جميع نصوص القرآن، وأما الأحاديث التي تأخر تدوينها، فقد قسمها العلماء إلى درجات بحسب تفاوتها في قوة السند، ولكن الدقة البالغة والاحتياط الشديد والجهد العلمي الذي لا نظير له، يعد جزءاً فريداً من تراث الإسلام لا يظهر في الحضارات الأخرى، وبفضله توافر لدينا الاطمئنان العقلي إلى كثرة من الأحاديث في الأحكام وغيرها من ناحية ثبوت ورودها عن النبي ﷺ[5] ، ولكنه لم يحدد مقدار ما تمثله هذه الكثرة من السنة.

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر، ح (١٣٣٧).
(٢) انظر: السلطة في الإسلام:٢٤٦.
(٣) انظر: المصدر السابق: ٢٨٧، وانظر: ٢٨٥.
(٤) انظر: إعمال العقل: ١٣٣.
(٥) انظر: حوار لا مواجهة: ٦٣-٦٤.

وأمـا د.عبد المجيد النجار فقد خرج عمـا سبق،؛ إذ قرر أن قطعية الورود تعني درجة اليقين المطلق بأن النص ثابت النسبة إلى مصدره الذي أوحى به، وكل القرآن الكـريم قطعي في وروده لأن نقله كان بالتواتـر المؤدي إلى اليقين، وكذلك الأحاديث التي نقلت عن الرسول بالتواتر. وهي قليلة العدد.

أما ظنية ثبوت النص فتعني عدم الجزم بثبوت النص إلى مصدر الوحي، وذلك متحقـق في أحاديث الآحـاد، وعمل العقل هنا التحقيـق في نسبته إلى الرسول ﷺ بطـرق النقـد المعروفة في علم الحديث، وقد ينتهي ذلـك التحقيق باعتبار مضمون النص مراداً إلهياً إذا ثبتت الصحة، أو باعتباره غير مراد إلهي إذا لم تثبت[1].

أدلة أصحاب هذا الاتجاه:

لم يـأت أصحاب هذا الاتجاه بجديـد في هذا الباب، فأدلتهم -في الجملة- هي أدلة المتكلمين القدامى، حيث استدلوا بعدد من أدلتهم على ما ذهبوا إليه من ظنية خـبر الآحـاد، وأنـه لا يؤخذ به في العقيـدة -كما هو عند أكثرهـم-، أو لا يؤخذ به كذلك في الأمور التشريعية الكبرى -كما عند بعضهم-، ومن هذه الأدلة ما يلي:

١. الاستـدلال بالآيـات التي جاء فيها ذم الظن مثـل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء:٣٦]، وقولـه: ﴿وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النجم:٢٨]، وقولـه: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام:١٤٨][2].

٢. الاستدلال بأنه في شؤون الدنيا نستوثق للحقوق بجعل شهادة رجلين عدلين أو رجل وامرأتين، فكيف نهبط بنصاب الثقة في شئون الدين؟

وإذا كان خـبر العدل لا يثبت قطع يـد بعشرة دنانير فكيف يثبت عقيدة قد تطيح عند جحدها بالرقاب؟[3]

(١) انظر: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: ٩٨-٩٩.

(٢) انظر: المرجعية العليا في الإسلام: ١١٧، والسلطة في الإسلام: ٢٨٥.

(٣) انظر: دستور الوحدة الثقافية: ٥٧.

٣. إن الفرد قد ينسى أو يخطئ، بدليل تفاوت كلمات الرواة في نقل حادثة واحدة؛ ولذا فمن المجازفة الزعم بأن خبر الآحاد يفيد اليقين[١].

٤. من أسباب الخلاف الفقهي أن خبر الواحد ربما لم يصل إلى الأكابر أو ربما نسوه، فهل هذه القناة المحدودة تصلح لنقل العقائد الرئيسة، بينما المفترض أن تأخذ طريقاً مستوعبة شاملة، لا يبقى معها جهل ولا غفلة[٢].

٥. المتواتر مصون كلاً وجزءاً، أما أخبار الآحاد فتضمنت ما تركه الأئمة، كما عند المالكية والحنفية[٣].

٦. أجاب الشيخ الغزالي عن كونه ﷺ كان يرسل الأمراء والمعلمين وهم آحاد، ويكونون حجة على غيرهم بأن ذلك حق، والحكومات لا تزال تبعث السفراء آحاداً، ولا تزال تعين الأساتذة يدرسون للطلاب آحاداً، وخبر الواحد هنا له احترامه؛ لأن الملابسات التي تحيط به توفر ضمانات شتى؛ فإن سفير الدولة إن أخطأ في البلاغ لحقه ألف مصحح، وكذلك المدرس بين تلامذته[٤].

المناقشة :

ليست قضية المتواتر والآحاد مجرد قضية اصطلاحية فنية متعلقة بتصنيف النصوص بحسب طرق وصولها إلينا، ولو كانت كذلك لم يكن الخلاف فيها بهذه القوة، ولكن هذا الاصطلاح انبنى عليه رد القسم الأكبر من نصوص الشريعة، سواء في جانب العقيدة، أو في جانب المسائل التشريعية الكبرى، وهذا هو أصل المشكلة.

وقد وصف الشيخ أحمد شاكر -رحمه الله- هذه المقالة بأنها بدعة سيئة بنيت على « اصطلاح لفظي، لا أثر له في القيمة التاريخية لإثبات صحة الرواية، فما كل رواية صادقة يثق بها العالم المطلع المتمكن من علمه، بواجب في صحتها، والتصديق بها، واطمئنان القلب إليها، أن تكون ثابتة ثبوت التواتر الموجب للعلم البديهي، وإلا لما صحَّ لنا أن نثق بأكثر النقول في أكثر العلوم والمعارف»[٥].

---

(١) انظر: دستور الوحدة الثقافية:٥٣، وإعمال العقل:٢٠٣.

(٢) انظر: دستور الوحدة الثقافية:٥٧.

(٣) انظر: دستور الوحدة الثقافية:٥٧، و إعمال العقل:١٣٢، والسلطة في الإسلام:٢٤٨.

(٤) انظر: دستور الوحدة الثقافية:٥٨.

(٥) الباعث الحثيث :٧.

المبحث الأول
من جهة الثبوت

وهذه المسألة وإن كان لها جذور في المناهج الكلامية، إلا أنه تكرر القول بها عند كثير من أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي، بل وتوسع بعضهم في تضييق دائرة الإلزام بنصوص الآحاد؛ وذلك يرجع إلى سببين -في نظري- هما:

١. أن من قال بذلك طرد علة القول بعدم حجية الآحاد في العقيدة إلى بعض مسائل الأحكام العملية التي -في ظنهم- لا يكفي في الإلزام بها إلا بما هو قطعي.
٢. أنه استشكلوا جملة من النصوص لمخالفتها للعقل، أو لعدم مناسبتها لواقع العصر الحاضر-بحسب ما توهموه-؛ فكان القول بعدم حجية الآحاد يمثل مخرجا لهم من هذا الإشكال.

وفيما يلي رد إجمالي على مسلك أصحاب هذا الاتجاه، ثم رد تفصيلي على ما استدلوا به من الأدلة.

أولاً- الرد الإجمالي على مسلك أصحاب هذا الاتجاه في هذه القضية:

١- لم يحرر أصحاب هذا الاتجاه الخلاف بدقة في هذه المسألة، وذلك حين نسبوا إلى جمهور العلماء القول بأن أخبار الآحاد المتلقاة بالقبول لا تفيد إلا الظن، وأن القول بإفادته العلم لم يقل به إلا فئة قليلة من الحنابلة وغيرهم.

قال شيخ الإسلام -رحمه الله-: « الصحيح أن خبر الواحد قد يفيد العلم إذا احتفت به قرائن تفيد العلم، وعلى هذا فكثير من متون الصحيحين متواتر اللفظ عند أهل العلم بالحديث، وإن لم يعرف غيرهم أنه متواتر، ولهذا كان أكثر متون الصحيحين مما يعلم علماء الحديث علماً قطعياً أن النبي ﷺ قاله: تارة لتواتره، وتارة لتلقي الأمة له بالقبول. وخبر الواحد المتلقى بالقبول يوجب العلم عند جمهور العلماء من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، وهو قول أكثر أصحاب الأشعري كالإسفراييني وابن فورك »[1].

وقال: « ولهذا كان جمهور أهل العلم من جميع الطوائف على أن خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول، تصديقا له، أو عملاً به، أنه يوجب العلم، وهذا هو الذي ذكره المصنفون في أصول الفقه من أصحاب أبي حنيفة، ومالك والشافعي وأحمد، إلا فرقة قليلة من المتأخرين اتبعوا في ذلك طائفة من أهل الكلام أنكروا ذلك »[2].

---

(١) مجموع الفتاوى: ١٨/ ٤٠.

(٢) مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية: ٢٣، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٤٠٠هـ.

ومما ينبغي أن ينبه إليه أن الإجماع المعتبر هو إجماع أهل الشأن وهم هنا أهل الحديث؛ وعليه « إذا كان الإجماع على تصديق الخبر موجباً للقطع به، فالاعتبار في ذلك بإجماع أهل العلم بالحديث، كما أن الاعتبار في الاجتماع على الأحكام بإجماع أهل العلم بالأمر والنهي والإباحة »[1].

وقال ابن حزم -رحمه الله-: « إن جميع أهل الإسلام كانوا على قبول خبر الواحد الثقة عن النبي ﷺ، يجري على ذلك كل فرقة في عملها، حتى حدث متكلمو المعتزلة بعد المائة من التاريخ فخالفوا »[2].

٢- إن هؤلاء لو تأملوا في نصوص السنة لوجدوا من القرائن ما يحملهم على اعتقاد إفادة تلك الأحاديث للعلم، وإذا لم تحصلوا لهم فلا يقيسوا غيرهم على أنفسهم.

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية هذا الأمر بياناً شافياً عندما ذكر الفرق بين السلف ومن هم على مذهبهم في هذه المسألة وبين مخالفيهم، فالسلف عندما قالوا بحجية خبر الآحاد نظروا إلى ما يرجع للمخبِر، والمخبَر عنه، والمخبَر به، والمخبَر المبلَغ.

« فأما ما يرجع إلى المخبِر فإن الصحابة الذين بلغوا الأمة سنة نبيهم كانوا أصدق لهجة، وأعظمهم أمانة، وأحفظهم لما يسمعونه، وخصهم الله من ذلك بما لم يخص به غيرهم، فكانت طبيعتهم قبل الإسلام الصدق والأمانة، ثم ازدادوا بالإسلام قوة في الصدق والأمانة، وكان صدقهم عند الأمة وعدالتهم وضبطهم وحفظهم عن نبيهم، أمراً معلوماً لهم بالاضطرار، كما يعلمون إسلامهم وإيمانهم وجهادهم مع رسول الله ﷺ، وكل من له أدنى علم بحال القوم يعلم أن خبر الصديق وأصحابه لا يقاس بخبر من عداهم، وحصول الثقة واليقين بخبرهم فوق الثقة واليقين بخبر من سواهم من سائر الخلق بعد الأنبياء، فقياس خبر الصديق على خبر آحاد المخبرين من أفسد قياس في العالم، وكذلك الثقات العدول الذين رووا عنهم هم أصدق الناس لهجة وأشدهم تحرياً للصدق والضبط، حتى لا

(١) المصدر السابق:٢٣.
(٢) الإحكام في أصول الأحكام: ١/ ٨٨.

تعرف في جميع طوائف بني آدم أصدق لهجة ولا أعظم تحرياً للصدق منهم، وإنما المتكلمون أهل ظلم وجهل يقيسون خبر الصديق والفاروق وأبي بن كعب بأخبار آحاد الناس، مع ظهور الفرق المبين بين المخبرين، فمن أظلم ممن سوى بين خبر الواحد من الصحابة وخبر الواحد من الناس في عدم إفادة العلم، وهذا بمنزلة من سوى بينهم في العلم والدين والفضل .

وأما ما يرجع إلى المخبَر عنه: فإن الله سبحانه تكفل لرسوله ﷺ ، بأن يظهر دينه على الدين كله، وأن يحفظه حتى يبلغه الأول لمن بعده، فلابد أن يحفظ الله سبحانه حججه وبيناته على خلقه؛ لئلا تبطل حججه وبيناته، ولهذا فضح الله من كذب على رسوله في حياته وبعد مماته وبين حاله للناس...

وأما ما يرجع إلى المخبر به: فإنه الحق المحض، وهو كلام رسول الله ﷺ الذي كلامه وحي، فهو أصدق الصدق، وأحق الحق بعد كلام الله فلا يشتبه بالكذب والباطل على ذي عقل صحيح، بل عليه من النور والجلالة والبرهان ما يشهد بصدقه، والحق عليه نور ساطع يبصره ذو البصيرة السليمة، فبين المخبر الصادق عن رسول الله ﷺ وبين المخبر الكاذب عنه من الفرق كما بين الليل والنهار والضوء والظلام، وكلام النبوة متميز بنفسه عن غيره من الكلام الصدق، فكيف نسبته، ولكن هذا إنما يعرفه من له عناية بحديث رسول الله ﷺ وأخباره وسنته، ومن سواهم في عمى عن ذلك، فإذا قالوا أخباره وأحاديثه الصحيحة لا تفيد العلم فهم مخبرون عن أنفسهم إنهم لم يستفيدوا بها العلم، فهم صادقون فيما يخبرون به عن أنفسهم، كاذبون في إخبارهم أنها لا تفيد العلم لأهل الحديث والسنة..

وأما ما يرجع إلى المُخبر [المُبلغ] فالمخبر نوعان: نوع له علم ومعرفة بأحوال الصحابة وعدالتهم، وتحريهم للصدق والضبط، وكونهم أبعد خلق الله عن الكذب وعن الغلط والخطأ فيما نقلوه إلى الأمة، وتلقاه بعضهم عن بعض بالقبول وتلقته الأمة عنهم كذلك، وقامت شواهد صدقهم فيه، فهذا المخبر يقطع بصدق المخبر ويفيده خبر العلم واليقين لمعرفته بحاله وسيرته، ونوع لا علم لهم بذلك وليس عندهم من المعرفة بحال المخبرين ما عند أولئك، فهؤلاء قد لا يفيدهم خبرهم اليقين» ، ثم عقب شيخ الإسلام بقوله: « فإذا انضم عمل المخبر وعلمه بحال

المخبر وإنصاف إلى ذلك معرفة المخبر عنه ونسبة ذلك الخبر إليه أفاد ذلك علماً ضرورياً بصحة تلك النسبة، وهذا في إفادة العلم أقوى من خبر رجل معدم فقير ما يغنيه فأعطاه ذلك، وظهرت شواهد تلك العطية على الفقير، فكيف إذا تعدد المخبرون عنه وكثرت رواياتهم وأحاديثهم بطرق مختلفة، وعطايا متنوعة في أوقات متعددة؟ »[1].

٣- من نتائج قلة بضاعة كثير منهم في علم الحديث ما وقع من بعضهم فيما يردونه أو يؤولونه من أحاديث بزعم أنها آحاد بينما هي من المتواتر المعنوي مثل: أحاديث نزول المسيح، والمهدي، و« كالأخبار الواردة في عذاب القبر، والشفاعة، والحوض، ورؤية الرب تعالى، وتكليمه عباده يوم القيامة، وأحاديث علوه فوق سمواته على عرشه، وأحاديث إثبات العرش، والأحاديث الواردة في إثبات المعاد والجنة والنار، ونحو ذلك، مما يعلم بالاضطرار أن الرسول جاء بها، كما يعلم بالاضطرار أنه جاء بالتوحيد وفرائض الإسلام وأركانه وجاء بإثبات الصفات للرب تبارك وتعالى، فإنه ما من باب من هذه الأبواب إلا وقد تواتر فيه المعنى المقصود عن النبي ﷺ تواترا معنويا لنقل ذلك عنه بعبارات متنوعة من وجوه متعددة يمتنع في مثلها في العادة التواطؤ على الكذب عمدا أو سهوا»[2].

ومثل ذلك يفيد العلم الضروري أو النظري، وذلك « ينشأ من جهة إيمانه بالرسالة وأن الرسول ﷺ صادق فيما يخبر به، وهذا عند أهل الحديث أعظم من علم الأطباء بوجود أبقراط وجالينوس، فإنهما من أفاضل الأطباء، وأعظم من علم النحاة بوجود سيبويه والخليل والفراء وعلمهم بالعربية، ولكن أهل الكلام وأتباعهم في الغاية من قلة المعرفة بالحديث وعدم الاعتناء به، وكثير منهم بل أفضلهم عند أصحابه لا يعتقد أنه روى في الباب الذي يتكلم فيه عن النبي ﷺ شيء، أو يظن أن المروي فيه حديث أو حديثان...وإن كثيرا من الناس قد تطرق سمعه هذه الأحاديث ولا تفيده علما؛ لأنه لم تجتمع طرقها وتعددها واختلاف مخارجها في قلبه، فإذا اتفق له إعراض عنها أو نفرة عن روايتها وإحسان ظن بمن قال بخلافها أو تعارض

---

(١) نقله عنه ابن القيم في مختصر الصواعق: ٢/٣٧٧-٣٨٠.
(٢) مختصر الصواعق: ٢/٣٥٦.

خيال شيطاني يقوم بقلبه- فهناك يكون الأمر كما قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ هُدًى وَشِفَآءٌ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِيٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُوْلَٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ﴾ [فصلت:٤٤] فلو كانت أضعاف ذلك لم تحصل لهم إيمانا ولا علما، وحصول العلم في القلب بموجب التواتر؛ مثل الشبع والري ونحوهما »[(١)].

٤- إن مـا أسماه عبد الجـواد ياسين الحصانة السلفية لصحيح البخاري ومثله صحيح مسلم مستنده النقل والعقل.

أمـا النقل فمن قبـول خبر الثقة الذي جاء في قولـه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ فَتُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ﴾ [الحجرات:٦].

وأمـا العقل فإن ما ذهب إليه جماهـير العلماء من كافة الطوائف -كما تقدم- من القول بإفادة أحاديث الصحيحين للعلم مبناه على دراسة دقيقة لهذه الأحاديث، فوجدت في أعلى درجات الصحة.

ومـن هنا فإن مثل تلك الانتقادات التي صـدرت من بعض أصحاب هذا الاتجاه تجاه بعض أحاديث الصحيحين تتعارض مع أمور:

أ. مكانة الشيخين وضبطهما وحفظهما وصحة روايتهما، والمنتقد المعاصر لن يبلغ معشار درجتهما.

ب. مـا اشترطاه في أحاديث كتابيهما من شـروط دقيقة معتبرة عند أهل هذا الفـن، وعليـه فمن اعترض على ذلك لا بـد أن يكون قريباً مـن درجتهما في التصحيـح والتضعيف، وهيهات هيهات للمنتقـد المعاصر أن يبلغ عشر معشارهما.

ج. مـا جزم به أهل الحديـث وغيرهم من صحة أحاديـث الكتابين، وهم أهل المعرفة والفهم والعلم الصحيح، وأقرب زمانا، وأكثر اطلاعا.

د. تلقي الأمة بالقبول للكتابين، ونقض هذا الإجماع يحتاج إلى إجماع آخر.

هـ. مـا اتفق عليـه عامة أهل العلم بأن أحاديث الكتابـين قد جاوزت القنطرة،

---

(١) المصدر السابق:٢/٣٥٧.

فلا يسأل عنها، وكل نقد وجه للرواة أو للمتون قد أجاب عنه العلماء بأجوبة وافية شافية، ومن هؤلاء العلماء: النووي، والرشيد العطار، والحافظ العراقي، والحافظ ابن حجر، ومن المعاصرين الشيخ خليل إبراهيم ملا خاطر[1]، وغيرهم[2].

ومن ثم فالطعن فيهما أو أحدهما هو طعن في إجماع الأمة، وفي جهود أهل الحديث الذين هم أهل الاختصاص والمعرفة.

قال الشيخ أحمد شاكر: « الحق الذي لا مرية فيه عند أهل العلم بالحديث من المحققين وممن اهتدى بهديهم وتبعهم على بصيرة من الأمر: أن أحاديث الصحيحين صحيحة كلها، ليس في واحد منها مطعن أو ضعف، وإنما انتقد الدارقطني وغيره من الحفاظ بعض الأحاديث، على معنى أن ما انتقدوه لم يبلغ في الصحة الدرجة العليا التي التزمها كل واحد منهما في كتابه، وأما صحة الحديث في نفسه فلم يخالف أحد فيها، فلا يهولنك إرجاف المرجفين، وزعم الزاعمين أن في الصحيحين أحاديث غير صحيحة، وتتبع الأحاديث التي تكلموا فيها، وانقدها على القواعد الدقيقة التي سار عليها أئمة أهل العلم، واحكم عن بينة، والله الهادي إلى سواء السبيل »[3].

٥- التهوين من حديث الآحاد بدعوى عدم كفر منكره لا يقبل؛ ذلك أن منكر

---

(١) ولد خليل بن إبراهيم ملا خاطر في مدينة دير الزور بسورية عام ١٣٥٧هـ. في ظل أسرة من أهل العلم والصلاح، التحق بكلية الشريعة بجامعة دمشق، ثم تابع دراساته العليا فالتحق بجامعة الأزهر في القاهرة، وحصل على شهادتي الماجستير والدكتوراه في الحديث الشريف وعلومه. وفي عام ١٣٨٦هـ درّس في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وظل فيها حتى عام ١٤٠٤هـ حيث انتقل إلى جامعة الملك عبد العزيز فرع المدينة المنورة عام ١٤٠٤هـ، بقي يعمل فيها حتى عام ١٤١٨هـ تخرج على يديه العشرات من الدارسين، ومن مؤلفاته المنشورة: الخصائص في السيرة النبوية الشريفة، والإمام الشافعي وأثره في الحديث وعلومه، ومكانة الصحيحين. انظر: علماء ومفكرون عرفتهم، محمد المجذوب: ٣/ ٢٥.

(٢) انظر: مقدمة فتح الباري:٣٤٦-٣٤٨، ومكانة الصحيحين، د. خليل إبراهيم ملا خاطر:٤٩٥-٤٩٧، دار القبلة للثقافة الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

(٣) الباعث الحثيث:٣٤.

وجوب العمل ببعض الأحاديث إن كان له عذر من الأعذار المعروفة بين أهل العلم وما في معناها فمعذور وإلا فهو عاص لله ورسوله والعاصي آثم فاسق[١] .

٦- يلزم من هذا المسلك نسبة الأمة إلى الخطأ والاشتغال بما لاينفع؛ وذلك أنه قد « أجمع أهل الإسلام متقدموهم ومتأخروهم، على رواية الأحاديث في صفات الله تعالى ومسائل القدر والرؤية وأصول الإيمان والشفاعة وإخراج الموحدين من المذنبين من النار... وهذه الأشياء، علمية لا عملية، وإنما تروى لوقوع العلم للسامع بها، فإذا قلنا خبر الواحد لا يجوز أن يوجب العلم حملنا أمر الأمة في نقل هذه الأخبار على الخطأ، وجعلناهم لاغين هازلين مشتغلين بما لا يفيد أحداً شيئاً ولا ينفعه، ويصير كأنهم قد دونوا في أمور الدين ما لا يجوز الرجوع إليه والاعتماد عليه» [٢] .

٧- القول بظنية خبر الآحاد وعدم حجيته في العقيدة يفتح الباب للجهلة، وأهل الأهواء لتجاوز ما جاءت به السنة من الأحكام .

فهذا مثلاً جمال البنا يقرر أن أحاديث الآحاد لا تغير عقيدة، ولا يصح الاعتماد عليها في شأن المغيبات وأن ذلك قول مجمع عليه، وثابت بحكم الضرورة العقلية التي لا مجال للخلاف فيها بين العقلاء [٣] .

ثانياً-الرد التفصيلي على أدلتهم:

١- الظن المذموم ليس هو الظن الغالب إنما هو الشك والخرص؛ قال تعالى: ﴿ وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴾ [الأنعام:١١٦]، وخبر الآحاد إنما يفيد الظن الغالب لا الشك والخرص المذموم ، بل إن كثيرا من أخبار الآحاد تفيد العلم كما تقدم تقريره.

ثم هذا الظن المذموم مادام مذموما؛ فإن الله لم يخصه بالعقيدة دون الأحكام، ويحرم الأخذ به في الأحكام والعقائد على حد سواء، فمن أين لكم التفريق بين

(١) انظر: الأنوار الكاشفة:٨١-٨٢ .

(٢) مختصر الصواعق: ٣٣٢/١.

(٣) انظر:الأصلان العظيمان الكتاب والسنة- رؤية جديدة، جمال البنا: ٣٠٣، مطبعة حسان، القاهرة.

الأخذ بخبر الواحد في الأحكام دون العقائد؟![1] .

وفـرق بين الظن الـذي يعمل به في الشريعة وبين الظن الذي ذمه القرآن، يقول الإمام الشاطبي -رحمه الله-: «وهذه هي الظنون المعمول بها في الشريعة أينما وقعت- لأنهـا استندت إلى أصل معلوم- فهي من قبيل المعلوم جنسه، فعلى كل تقدير خبر واحد صح سنده فلابدّ من استناده إلى أصل من الشريعة قطعي فيجب قبوله، ومن هنا قبلناه مطلقاً، كما أن ظنون الكفار غير مستندة إلى شيء فلابدّ من ردها»[2] .

٢- لا يصـح قياس خبر الواحد على الشهـادة؛ لأنه قياس مع الفارق، فالشهادة تخالف الرواية في أشياء كثيرة منها :

أ-أن الغالب من المسلمين مهابة الكذب على رسول الله ﷺ بخلاف شهادة الزور.

ب- أنـه قد ينفرد بالحديث راو واحد فلو لم يقبـل لفات على أهل الإسلام تلك المصلحة، بخلاف فوت حق واحد على شخص واحد.

ج- أن بين كثير من المسلمين عداوات تحملهم على شهادة الزور بخلاف الرواية عنه ﷺ[3] .

د- الأخبار وإن كانت تحتمل الخطأ والوهم والكذب، ولكن الاحتمال بعد التأكد والتثبـت من عدالة الراوي ومقابلة الرواية بروايات أقرانه من المحدّثين يصبح أقلّ من الاحتمال الوارد في الشهادات، بل يكاد يكون معدوما[4] .

٣- ما ذُكر من جواز السهو والغلط على الراوي لكونه غير معصوم ، يجاب عنه: بـأن أئمة الحديث لم يغفلوا عن ذلك؛ ولـذا فقد وضعوا من الشروط والضوابط ما يكشف هذا الاحتمال، كما أن جانب الصدق فيه يترجح؛ لما قيض الله تعالى لرواته مـن الحفظ والضبط وشدة الحيطـة في التحمل والأخذ عن الشيوخ، وهذا هو ثمرة

(١) انظر: الحديث حجة بنفسه للألباني: ٤٦-٤٨.

(٢) الاعتصام:١/ ١٩٠.

(٣) انظر: تدريب الراوي:١/ ٢٦٢.

(٤) انظـر: بحث حجيـة السنة ودحض الشبهات التي تثار حولهـا ،د. محمود أحمد طحان، نشر في: مجلة الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، العدد ١٦.

طبيعية لمن قضى وقته مشغولا بالحديث والبحث عن سيرة النقلة والرواة ليقف على رسوخهم في العلم، كما أن رواة السنة كانوا على قدر كبير من الصدق والورع والثبات في نقله مما يجل عن الوصف ويقصر دونه الذكر(١) .

كما أن الراوي إذا كذب أو غلط أو سها فلا بد أن يكون في الأمة من يكشف غلطه وكذبه وسهوه، وهذا من حفظ الله لسنة نبيه ﷺ(٢) .

٤- الزعم بأن خبر الآحاد قناة محدودة لا تصلح لنقل العقائد الرئيسة زعم باطل؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾[الإسراء:٣٦] « أي لا تتبعه ولا تعمل به، ولم يزل المسلمون من عهد الصحابة يَقْفون أخبار الآحاد، ويعملون بها، ويثبتون لله تعالى بها الصفات، فلو كانت لا تفيد علما لكان الصحابة، ومن بعدهم من التابعين، وتابعيهم، وأئمة الإسلام كلهم قد قفوا ما ليس لهم به علم »(٣) .

٥- ما يحصل من بعض الأئمة من عدم عمل ببعض الأحاديث فمرده إلى أن إدراك العلم بالخبر يتفاوت فيه، فكون بعضهم لا يأخذ بخبر الآحاد لا يعني ذلك كذب المخبر -عنده- أو عدم صدقه، ولكن اجتهاده هو الذي أوصله إلى عدم الأخذ بذلك الحديث، وإذا خالف المجتهد حديثا صحيحا فإنه يجب أن يحمل ذلك منه على أنه لم يبلغه الحديث، أو بلغه ولكن لم يصح عنده، أو أن له تأويلا مسوغا عنده، وهذا أمر معلوم من عصر الصحابة والتابعين إلى يومنا هذا.

ويشهد لهذا دعوتهم إلى طرح أقوالهم إذا خالفت الحديث، مثل قول الإمام أبي حنيفة -رحمه الله-: « إذا صح الحديث فهو مذهبي »(٤) .

وقال الإمام مالك -رحمه الله-:« فإنما أنا بشر أُخطئ وأُصيب، فانظروا في رأيي: فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوه، وكل ما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه»(٥) .

---

(١) انظر: خبر الواحد وحجيته، د. أحمد بن محمود الشنقيطي،:١٨٠، نشر الجامعة الإسلامية، المدينة، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.

(٢) انظر: مختصر الصواعق: ٣٧٨/٢، ٣٦٩، و الإحكام لابن حزم: ١١٣/١ - ١١٤.

(٣) مختصر الصواعق المرسلة ٣٩٦/٢.

(٤) حاشية ابن عابدين: ٣٨٥/١.

(٥) جامع بيان العلم لابن عبد البر: ٩١/٢.



وقال الإمام الشافعي –رحمه الله-:« ما من أحد إلا وتذهب عليه سنة رسول الله ﷺ وتعزب عنه، فمهما قلت من قول أو أصّلت من أصل فيه عن رسول الله خلاف ما قلت، فالقول ما قال رسول الله ﷺ، وهو قولي»[1].

٦- رد الشيخ الغزالي بأن إرسال السفراء يحيط به من الملابسات ما يجعل لخبر الواحد منهم احترامه، يرد عليه بأن حديث الآحاد تحيط به ملابسات وتحف به قرائن تفيدنا إفادته للعلم، وهذا يعرفه كل له معرفة بعلم الحديث كما تقدمت الإشارة إليه.

وبعد هذا العرض تبين خطورة مسلك اعتقاد ظنية أحاديث الآحاد بشكل مطلق، وعدم حجيتها في العقيدة، أو بعض المسائل التشريعية الكبرى، وكان الواجب على أصحاب هذا الاتجاه تقوية يقينهم ويقين الأمة بثبوت النصوص الشرعية وفق الضوابط التي اعتمدها علماء الحديث، وأن لا يفتحوا على الأمة باب الجرأة على التهوين والتوهين لنصوص الشريعة.

قال الله تعالى:﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾[النساء:٦٥].

قال ابن القيم –رحمه الله-: « وفرض تحكيمه لم يسقط بموته، بل هو ثابت بعد موته كما كان ثابتاً في حياته، وليس تحكيمه مختصاً بالعمليات دون العلميات... وقد افتتح – سبحانه – هذا الخبر بالقسم المؤكد بالنفي قبله وأقسم على انتفاء الإيمان منهم حتى يحكموا رسول الله ﷺ في جميع ما تنازعوا فيه من دقيق الدين، وجليله، وفروعه، وأصوله، ثم لم يكتف منهم بهذا التحكيم حتى ينتفي الحرج وهو الضيق مما حكم به فتنشرح صدورهم لقبول حكمه انشراحاً لا يبقى معه حرج ﴿ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾أي ينقادوا انقياداً لحكمه، والله يشهد ورسوله وملائكته والمؤمنون أن من قال: أدلة السنة القرآن والسنة لا تفيد اليقين، وأن أحاديث الأسماء والصفات أخبار آحاد لا تفيد العلم. بمعزل عن هذا التحكيم، وهو يشهد على نفسه بذلك »[2].

(١) إعلام الموقعين: ٢/٣٦٣.
(٢) مختصر الصواعق المرسلة: ٢/٣٥٢.

المبحث الثاني

جهة الدلالة

لقد أقام الله سبحانه الحجة على خلقه بكتابه ورسوله، قال تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان:١]، وقال: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾ [الأنعام:١٩]، وقال: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء:١٦٥].

ومقتضى ذلك أن ما جاء في الوحيين إنما يفيد العلم واليقين، ويشهد لذلك ما وصف الله تعالى به نفسه من أنه بين لعباده غاية البيان، وما وصف به كتابه من أنه حق ونور وفرقان وبينات من الهدى، إلى غير ذلك من الأوصاف التي جاءت في آيات كثيرة.

قال الله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [النور:٥٨]، قال الإمام الطبري -رحمه الله-: «يقول جلّ ثناؤه: كما بينت لكم أيها الناس أحكام الاستئذان في هذه الآية، كذلك يبين الله لكم جميع أعلامه وأدلته وشرائع دينه»[١].

وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَاهُ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَأَنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يُرِيدُ﴾ [الحج:١٦]، قال الإمام الطبري -رحمه الله-: «كذلك أنزلنا إلى نبينا محمد ﷺ هذا القرآن آيات بيّنات، يعني دلالات واضحات»[٢].

وقال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ ﴿١٣﴾ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ﴾ [الطارق:١٣-١٤]، إلى غير ذلك من الآيات. قال الإمام الطبري -رحمه الله-: «يقول تعالى ذكره: إن هذا القول وهذا الخبر لقول فصل: يقول: لقول يفصل بين الحقّ والباطل ببيانه. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل على اختلاف منهم في العبارة عنه، فقال بعضهم: لقول حقّ.

---

(١) جامع البيان في تأويل القرآن، للطبري: ١٠/٢١٤.

(٢) المصدر السابق: ١٨/٥٨٤.

وقال بعضهم: لقول حكم »[1].

ومما يشهد لذلك أيضاً أن الله تعالى أرسل رسوله ﷺ ليعلم الناس الكتاب والحكمة، قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ [الجمعة:٢]، وقال: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [النحل:٤٤].

« ومحمد ﷺ أعلم الخلق بالحق، وهو أفصح الخلق لسانا، وأصحهم بيانا، وهو أحرص الخلق على هدي العباد، كما قال تعالى: ﴿ لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [التوبة:١٢٨]، وقال: ﴿ إِن تَحْرِصْ عَلَىٰ هُدَىٰهُمْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَن يُضِلُّ ۖ وَمَا لَهُم مِّن نَّـٰصِرِينَ ﴾ [النحل:٣٧]، وقد أوجب الله عليه البلاغ المبين، وأنزل عليه الكتاب ليبين للناس ما نزل إليهم؛ فلا بد أن يكون بيانه وخطابه وكلامه أكمل وأتم من بيان غيره»[2].

« وإذا كان المخاطِب أعلم الخلق بما يخبر به عنه ويصفه ويخبر به، وأحرص الخلق على تفهيم المخاطبين وتعريفهم وتعليمهم وهداهم، وأقدر الخلق على البيان والتعريف لما يقصده ويريده، كان من الممتنع بالضرورة أن لا يكون كلامه مبيناً للعلم والهدى والحق فيما خاطب به وأخبر عنه وبينه ووصفه، بل وجب أن يكون كلامه أحق الكلام بأن يكون دالا على العلم والحق والهدى، وأن يكون ما ناقض كلامه من الكلام أحق الكلام بأن يكون جهلا وكذبا وباطلا، وهذا قول جميع من آمن بالله ورسوله»[3].

ثم هذا البيان الذي تكفل به الله سبحانه وأمر به رسوله ﷺ، إما أن يكون المراد به بيان اللفظ وحده أو المعنى وحده أو اللفظ والمعنى جميعا، ولا يجوز أن

---

(١) المصدر السابق: ٢٤/٣٦٤.
(٢) درء التعارض: ١/٢٣.
(٣) المصدر السابق: ٥/٣٧٣.



يكون المراد به بيان اللفظ دون المعنى؛ فإن هذا لا فائدة فيه ولا يحصل به مقصود الرسالة، وبيان المعنى وحده بدون دليله وهو اللفظ الدال عليه ممتنع، فعلم قطعا أن المراد بيان اللفظ والمعنى؛ وعليه فكما أنا نقطع ونتيقن أنه ﷺ بين اللفظ، فكذلك نقطع ونتيقن أنه بين المعنى، بل كانت عنايته ببيان المعنى أشد من عنايته ببيان اللفظ، وهذا هو الذي ينبغي فإن المعنى هو المقصود وأما اللفظ فوسيلة إليه ودليل عليه، فكيف تكون عنايته بالوسيلة أهم من عنايته بالمقصود؟ وكيف نتيقن بيانه للوسيلة ولا نتيقن بيانه للمقصود؟ وهل هذا إلا من أبين المحال؟[1] .

«وإنه من المعلوم أن الصحابة سمعوا القرآن والسنة من النبي ﷺ ، وقرأوه وأقرأوه من بعدهم، وتكلم العلماء في معانيه وتفسيره، ومعاني الحديث وتفسيره، وما يتعلق بالأحكام ومالا يتعلق بها، وهم مجمعون على غالب معاني القرآن والحديث، ولم يتنازعوا إلا في قليل من كثير، لا سيما القرون الأولى فإن النزاع بينهم كان قليلا جدا بالنسبة إلى ما اتفقوا عليه، وكان النزاع في التابعين أكثر وكلما تأخر الزمان كثر النزاع وحدث من الاختلاف بين المتأخرين ما لم يكن في الذين قبلهم، فإن القرآن تضمن الأمر بأوامر ظاهرة وباطنة والنهي عن مناه ظاهرة وباطنة، ورسول الله ﷺ بين مقادير الصلوات ومواقيتها وصفاتها، والزكوات ونصبها ومقاديرها، وكذلك سائر العبادات، وعامة هذه الأمور نقلتها الأمة نقلا عاما متواترا خلفا عن سلف، وحصل العلم الضروري للخلق بذلك كما حصل لهم العلم الضروري بأنه بلغهم ألفاظها»[2] .

وبناءً على ما تقدم فإن عامة دلالة نصوص الشريعة -كتاباً وسنة- تفيد العلم أو القطع، والمراد من ذلك ما يلي[3] :

١. أن نصوص الشريعة في نفسها تفيد العلم بصرف النظر عن إدراك المجتهد

---

(١) انظر: مختصر الصواعق:٣/٧٣٧-٧٣٨.

(٢) المصدر السابق:٣/٦٥٤.

(٣) انظر: الاستقامة، ابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم:١/٥٥-٥٦، نشر: جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ، والصواعق المرسلة:٢/٧٤٦، والثبات والشمول: ١٧٦، ومعالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة:٨٧.



لذلك أو تردده فيه، كما نقول عنها أنها ثابتة ومعصومة من أن يضيع من أحكامها شيء أو يفوت، ولا يلزم من ذلك أن يعلم المجتهد جميع نصوصها.

٢. أن حصول العلم والقطع بها ممكن.

٣. أن القطع بها حاصل لمن اجتهد واستدل بالأدلة الشرعية عليها، ولا يلزم أن يكون حاصلاً لكل أحد، بل ولا حتى لغالب المتفقهة المقلدين لأئمتهم؛ فإن الحاصل عندهم ليس علما بذلك عن دليل يفيدهم القطع، وإن كان العالم عنده دليل يفيد القطع.

٤. أن العلم بها يحصل للمجتهد في غالب الأحكام، وأن الظن فيها إنما هو قليل، وذلك غالباً ما يكون في مسائل الاجتهاد والنزاع، أما مسائل الإجماع والاعتقاد فالعلم فيها أكثر قطعاً.

موقف أصحاب هذا الاتجاه من قطعية دلالة النص الشرعي:

فسر الشيخ القرضاوي قطعية الدلالة بأن لا يحتمل النص إلا تفسيراً واحداً، بحكم وضعه اللغوي أو الشرعي، أو بدلالة القرائن المختلفة التي تزيل أي احتمال لفهم آخر، ومن هذه القرائن إجماع الأمة على هذا الفهم[١].

ويرى أن أكثر نصوص القرآن والسنة ظنية الدلالة[٢]، وقال: « وأما قطعية الدلالة في النصوص فقلما تتحقق إلا في نطاق محدود مثل ما ذكرنا من قواعد الإيمان، وأركان الإسلام، وأمهات الفضائل والمحرمات ، ورؤوس الأحكام التي تدور على قطبها رحى الشريعة، فيما عدى ذلك نجد أن أغلب النصوص ظني الدلالة، سواءً كانت نصوص القرآن أم السنة؛ ولهذا كثرت المخصصات لعموم النصوص، والمقيدات لإطلاقها عند كثير من الأئمة حتى بلغ عدد المخصصات عند المالكية خمسة عشر »[٣].

وعلل القول بأن أكثر النصوص ظني الدلالة، أن ذلك « دليل الإذن بالاجتهاد

(١) انظر: المرجعية العليا في الإسلام: ٢٥٧.
(٢) انظر: الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد:٤٢.
(٣) شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، القرضاوي:١١٣، دار الصحوة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

فيها؛ وإلا لجعل الله فيها من قواطع الأدلة، ومحكمات النصوص، ما يرفع التشابه، ويغني عن النظر، ويمنع الاختلاف؛ ولهذا أنزل الله كتابه على رسوله ﷺ ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران:٧] »[١] .

وأما العام في القرآن فهو عند الشيخ على عمومه ، ولا يجوز أن يخص إلا بسنة ثابتة محكمة بأن تكون صحيحة السند سليمة المتن، وأن تكون قطعية الدلالة على التخصيص أو راجحة الدلالة عليه رجحاناً غالباً[٢] .

ونبه إلى أن النص الواحد قد يتضمن عدة أحكام بعضها قطعي في دلالته وبعضها ظني، فلا يجوز اتخاذ الجزء الظني في النص دليلاً على إنكار القطعي منه، ومثل ذلك بقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة:٣٨]؛ فدلالة الآية قطعية على وجوب قطع يد السارق، لكن أي يد تقطع؟ ومن أين؟ وما النصاب؟ هذه كلها تساؤلات تدخل في الدلالات الظنية للنص، وهي معترك الأفهام بين الفقهاء[٣] .

وقال: « يجب أن تظل مراتب الأحكام كما جاءتنا القطعي يجب أن يظل قطعياً ، والظني يجب أن يستمر ظنياً ، فكما لم نجز تحويل القطعي إلى ظني، لا نجيز أيضاً تحويل الظني إلى قطعي وندعي الإجماع فيما ثبت فيه الخلاف، مع أن حجية الإجماع ذاته ليست موضوع إجماع»[٤] .

وإذا ضممنا إلى هذا النص قوله: « وهكذا كان في الفقه الإسلامي منطقة مغلقة لا يدخلها التغير أو التطور، وهي منطقة الأحكام القطعية وهذه هي التي تحفظ على الأمة وحدتها الفكرية والسلوكية، ومنطقة مفتوحة هي منطقة الأحكام الظنية ثبوتاً أودلالةً، وهي معظم أحكام الفقه، وهي مجال الاجتهاد ومعترك

(١) الاجتهاد في الشريعة:٦٥.
(٢) انظر: المرجعية العليا في الإسلامية: ١٠٣.
(٣) انظر: المصدر السابق: ٢٥٩.
(٤) الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد:٤٥.



الأفهام، ومنها ينطلق الفقه إلى الحركة والتطور والتجديد »[١].

فلنا أن نسأل هنا: من الذي يحكم بالقطعية والظنية في هذه المسائل؟ ثم ما كان ظنياً عند الشيخ هل يلزم أن يكون ظنياً عند غيره؟ وإذا ظهر للشيخ أو لغيره قرائن تزيل أي احتمال لفهم آخر –حسب تعريف الشيخ للقطعي- فهل سيبقى هذا الظني ظنياً؟ وبعبارة أخرى: هل ستظل الأمة غير متيقنة من مراد الله ورسوله من هذا النص إلى يوم القيامة؟!

وعليه فمثل هذه العبارات المرسلة المجملة لا تصلح لتقرير مثل هذه المسائل الخطيرة.

وفسر د. عبد المجيد النجار قطعية الدلالة بأنها « تعني أن يكون النص في دلالته على المراد الإلهي صيغ بحيث لا يمكن بحال أن يفهم منه إلا وجه واحد من وجوه المعاني بحسب ما يقتضيه لسان العرب، وتتحقق هذه القطعية في نصوص القرآن والحديث المتعلقة بالعقائد، والعبادات، والمقدرات من الكفارات، والحدود، وفرائض الإرث»[٢].

وأما ظنية الدلالة عنده « فتعني تردد النص في دلالته على المراد الإلهي بين وجهين فأكثر من وجوه المعاني المحتمل أن تكون مراداً إليها»[٣].

ويرى د. محمد عمارة أن عقائد الإسلام مكتملة في الآيات المحكمات من النصوص قطعية الدلالة والثبوت في القرآن، وليس معنى ذلك خلو الموروث الإسلامي من النصوص الظنية، فبعض آيات القرآن التي تحتمل التأويل هي ظنية الدلالة، وأكثر الأحاديث النبوية ظنية الثبوتية[٤].

أما د.راشد الغنوشي فيميز في باب الثوابت بين نصوص الوحي صحيحة الورود قطعية الدلالة كتابا وسنة وبين نصوص الوحي الثابتة وروداً ولكن غير قطعية الدلالة، فيعد الأولى من الثوابت بخلاف الثانية، ويرى أن نسبة ما هو ظني الدلالة

(١) المصدر السابق: ٨٤.
(٢) خلافة الإنسان: ٩٨.
(٣) المصدر السابق: ٩٨.
(٤) انظر مقالته: بين الظن واليقين، صحيفة الشرق الأوسط ٢٠٠٢/١٠/١٢م، وانظر كذلك: الإسلام وفلسفة الحكم: ٣٥، ١١٨.

في نصوص القرآن قليلة جداً قد لا تتعدى سبعة في المائة من نصوصه[1]، ولا ندري على أي أساس اعتمد هذه النسبة؟

ويرى أن الأصول القطعية لا تعني أكثر من الأحكام الواردة في القرآن بشكل واضح لا التباس فيه، والأحكام الواردة في السنة التشريعية بنصوص واضحة المعنى قطعية السند[2] .

ويشيد د. أحمد كمال أبو المجد بحرص علماء الأصول على التمييز في نصوص القرآن بين النصوص قطعية الدلالة، وتلك التي تحتمل التأويل واختلاف النظر[3] .

ويرى أن أكثر السنة نصوص، والنصوص ألفاظ، ولا بد من عمل عقلي واجتهاد فقهي ولغوي لفهم تلك الألفاظ وتحديد معناها المراد ، بكل ما ينطوي عليه التفسير من اجتهاد، وإذا كان ذلك ضرورياً في نصوص القرآن الكريم فهو أكثر ضرورة في نصوص السنة، وقال: « وإذا كان كتاب الله حمال أوجه، فإن آلاف الأحاديث النبوية حمالة لعشرات من الأوجه»[4] .

المناقشة:

لا خلاف مع أصحاب هذا الاتجاه في مبدأ تفاوت وضوح دلالة النصوص الشرعية على مراد الشارع، ولكن الخلاف معهم في هذه المسألة في جانبين:

الأول: دعوى أن أكثر النصوص الشرعية ظنية الدلالة سواءً وردت هذه الدعوة صراحة، أو جاءت في سياق يفهم منه الإشارة إلى ذلك.

الثاني: اعتبار الظنية أو القطعية في النصوص معياراً وضابطاً للثبات والتغير في تطبيق الأحكام الشرعية.

وهذان الجانبان لا يُسلم لهم فيهما ، أما الجانب الأول فالجواب عنه بما يلي:

---

(١) انظر: تمرد على الممنوع، الغنوشي:٤٦، دار الفكر، دمشق.

(٢) انظر: الحريات العامة في الإسلام:٢٥.

(٣) انظر:حوار لا مواجهة: ٣٠ .

(٤) بحث بعنوان: الاستعانة بالسنة النبوية في تحقيق نهضة إسلامية شاملة، مجلة المسلم المعاصرة، العدد: ٦١ ، ١٩٩١م:٢٤.

أولاً: توسيع دائرة ظنية دلالة النصوص الشرعية في مقابل التقليل الشديد من دائرة النصوص القطعية، مخالف لما وصف الله تعالى به نفسه من أنه بين لعباده غاية البيان، وأن رسوله ﷺ بلغ البلاغ المبين، كما أنه مخالف لنهج الصحابة رضوان الله عليهم، ومن بعدهم من التابعين، فهم يتعاملون مع النصوص الشرعية عند ثبوتها، حيث يتبعون ما جاء فيها بإطلاق دون تفريق بين قطعي وظني، وهم أولى من يتبع سبيلهم[1].

ثانياً: إنما وضع الكلام للدلالة على مراد المتكلم، وألفاظ القرآن والسنة بحسب ذلك ثلاثة أقسام[2]:

أ- نصوص لا تحتمل إلا معنى واحدا.

ب- ظواهر تحتمل غير معناها احتمالا بعيدا مرجوحا.

ج- ألفاظ مجملة تحتاج إلى بيان، فهي بدون البيان عرضة للاحتمال.

فأما **القسم الأول** فهو يفيد اليقين بمدلوله قطعا، كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ ٱلطُّوفَانُ وَهُمْ ظَٰلِمُونَ﴾ [العنكبوت:١٤]، وقوله: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة:١٩٦]، وهذا شأن عامة نصوص القرآن الصريحة في معناها كنصوص آيات الصفات، إلى أمثال ذلك من النصوص التي هي في الدلالة على مرادها، كدلالة لفظ العشرة والثلاثة على مدلوله، وكدلالة لفظ الشمس والقمر والليل والنهار، هذا شأن مفرداته، وأما تركيبه فجاء على أصح وجوه التركيب وأبعدها من اللبس وأشدها مطابقة للمعنى، فمفرداته نصوص أو كالنصوص في مسماها، وتراكيبه صريحة في المعنى الذي قصد بها، والمخاطبون به تلك اللغة سجيتهم وطبيعتهم غير متكلفة لهم، فهم يعلمون بالاضطرار مراده منها.

والقسم الثاني: ظواهر قد تحتمل غير معانيها الظاهرة منها، ولكن قد اطردت في موارد استعمالها على معنى واحد فجرت مجرى النصوص التي لا تحتمل غير مسماها، والقسمان يفيدان اليقين والقطع بمراد المتكلم.

---

(١) انظر: المستصفى: ٢/١٧١ ، والحكم الشرعي: ٢٨٥.

(٢) انظر: مختصر الصواعق: ١/٣٨٢-٣٩٧، ٦٧٠-٦٧٢.



وأما **القسم الثالث**: فهذا قد يكون بيانه معه، وقد يكون منفصلا عنه، أما أن يكون له عدة معان وليس معه ما يبين المراد فهذا ليس في كلام الله ورسوله، وإذا أحسن رد هذا القسم إلى القسمين قبله، عرف مراد المتكلم منه.

فالقسم الأول يفيد اليقين بنفسه، والثاني يفيده باطراده في موارد استعماله، والثالث يفيده إحسان رده إلى القسمين قبله.

وهذا ظاهر جدا لمن له عناية بنصوص القرآن والسنة وألفاظها ومعانيها واقتباس المعارف واليقين منها، فاستفادته اليقين من أدلتها أعظم من استفادة كل طالب علم اليقين من مواد علمه وبراهينه، بل إذا تأمل من بصره الله طريقة القرآن والسنة وجدها متضمنة لرفع ما يوهمه الكلام من خلاف ظاهره.

ثالثاً: الاحتمالات الموجبة للظنية في دلالة النصوص الشرعية مدارها على أن الدليل اللفظي يحتمل أزيد من معنى فلا يقطع بإرادة المعنى الواحد.

ويجاب عن ذلك: بأن أهل اللغة لم يسوغوا للمتكلم أن يتكلم بما يريد به خلاف ظاهره إلا مع قرينة تبين المراد، والمجاز إنما يدل مع القرينة، بخلاف الحقيقة فإنها تدل على التجرد، وكذلك الحذف والإضمار لا يجوز إلا إذا كان في الكلام ما يدل عليه، وكذلك التخصيص ليس لأحد أن يدعيه إلا مع قرينة تدل عليه.

قال الإمام الشافعي -رحمه الله-: «القرآن عربي كما وصفت، والأحكام فيه على ظاهرها وعمومها، ليس لأحد أن يحيل منها ظاهرا إلى باطن، ولا عاما إلى خاص إلا بدلالة من كتاب الله، فإن لم تكن فسنة رسول الله تدل على أنه خاص دون عام أو باطن دون ظاهر، أو إجماع من عامة العلماء الذين لا يجهلون كلهم كتابا ولا سنة، وهكذا السنة، ولو جاز في الحديث أن يحال الشيء منه عن ظاهره إلى معنى باطن يحتمله كان أكثر الحديث يحتمل عددا من المعاني ولا يكون لأحد ذهب إلى معنى منها حجة على أحد ذهب إلى معنى غيره، ولكن الحق فيها واحد؛ لأنها على ظاهرها وعمومها إلا بدلالة عن رسول الله، أو قول عامة أهل العلم بأنها على خاص دون عام، وباطن دون ظاهر، إذا كانت إذا صرفت إليه عن ظاهرها محتملة للدخول في معناه»[1].

---

(١) اختلاف الحديث بهامش الأم: ٧/٢٧.

وإذا كانت هذه الأنواع لا تجوز مع تجرد الكلام عن القرائن المبينة للمراد، فحيث تجردت علمنا قطعا أنه لم يرد بها ذلك، وليس لقائل أن يقول قد تكون القرائن موجودة ولا نعلم بها؛ لأن من القرائن ما يجب أن يكون لفظيا كمخصصات الأعداد وغيرها، ومنها ما يكون معنويا كالقرائن الحالية والمقالية، والنوعان لا بد أن يكونا ظاهرين للمخاطب ليفهم من تلك القرائن مراد المتكلم، فإذا تجرد الكلام عن القرائن فهم معناه المراد عند التجرد، وإذا اقترن بتلك القرائن فهم معناه المراد عند الاقتران فلم يقع لبس في الكلام المجرد ولا في الكلام المقيد إذ كل من النوعين مفهم لمعناه المختص به.

وقد اتفقت اللغة والشرع على أن اللفظ المجرد إنما يراد به ما ظهر منه، وما يقدر من احتمال مجاز أو اشتراك أو حذف أو إضمار أو تخصيص ونحوه إنما يقع مع القرينة، أما مع عدمها فلا، والمراد معلوم على التقديرين[1].

والشارع قد خاطب العرب على المعهود من كلاهم ومن ثم: « فإنه لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين -وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم -، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على مالا تعرفه»[2].

وعليه فالمتكلم بالعربية « لا يُكلف استشعار الموانع مطلقاً في الأنواع والأشخاص لكثرتها، ولو استشعر بعضها لم يحسن التعرض لنفي كل مانع منها؛ فإن الكلام فيه هَجْنة ولَكْنَة وطول وعي، فقد يتعسر أو يتعذر علم الموانع أو بيانها أو هما جميعاً»[3]؛ ولذا كانوا يعيبون على الشاعر ظهور قصد شدة التنقيح للعبارات في شعره[4].

وفي المقابل فإن العاقل لا يستعمل الكلام فيما هو على خلاف الأصل بغير قرينة مبينة لمراده؛ وإلا كان تلبيساً ولكنة يُبرأ عنها الرسول ﷺ، الذي بعثه الله بأفصح الألسنة وأجمعها معنى[5].

---

(١) انظر: مختصر الصواعق:٧٥١-٧٥٣، وانظر في تفصيل الرد على إيراد احتمال التخصيص، والإضمار: ٦٨١-٧١٤، وقد بين القول في هذه المسألة بيانا شافيا.

(٢) الموافقات: ٢/٨٢.

(٣) مجموع الفتاوى:٢٠/١٩١.

(٤) انظر: الموافقات: ٢/٨٤.

(٥) انظر: مختصر الصواعق:١/٢٠١.

رابعاً: لم يقل أحد من العقلاء: إن كل لفظ فهو مفيد لليقين بالمراد منه بمجرده من غير احتياج إلى لفظ آخر متصل به أو منفصل عنه.

وإنما الذي يقال هنا :إن مراد المتكلم يعلم من لفظه المجرد تارة، والمقرون تارة، ومنه ومن لفظ آخر يفيدان اليقين بمراده تارة، ومنه ومن بيان آخر بالفعل أو القول يحيل المتكلم عليه تارة، وليس في القرآن خطاب أريد منه العلم بمدلوله إلا وهو داخل في هذه الأقسام.

فالبيان المقترن كقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة:١٨٧].

والبيان المنفصل كقوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء:١٢]، مع قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ ۚ إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَتَا ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا ٱلثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ ۚ وَإِن كَانُوٓا۟ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۗ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا۟ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌۢ﴾ [النساء:١٧٦]، أفاد مجموع النصين العلم بالمراد من الكلالة، وأنه من لا ولد له وإن سفل ولا والد له وإن علا.

وأما البيان الذي يحيل المتكلم عليه فكما أحال الله سبحانه وتعالى على رسوله ﷺ في بيان ما أمر به عباده من الصلاة، والزكاة، والحج، وفرائض الإسلام التي إنما علم مقاديرها، وصفاتها، وهيئاتها من بيان الرسول ﷺ.

فلا يخرج خطاب القرآن عن هذه الوجوه، ولم يخاطب الله عباده بلفظ إلا وقد بين لهم مراده به بأحد هذه الوجوه الأربعة فصار الخطاب مع بيانه مفيدا لليقين بالمراد منه وإن لم يكن بيانه متصلا به وذلك لا يعزل كلام الله ورسوله عن إفادة العلم واليقين[1].

خامساً: ما يحصل عند المجتهد من تردد في معرفة دلالة النص، إما لكون اللفظ مشتركاً أو لأسباب أخرى، يجاب عنه بما يلي:

(١) انظر: مختصر الصواعق: ٧٥٤-٧٥٧.

١. أن الشريعة في نفسها تفيد العلم، بصرف النظر عن إدراك المجتهد لذلك أو تردده فيه، كما نقول عنها أنها ثابتة ومعصومة من أن يضيع من أحكامها شيء أو يفوت، ولا يلزم من ذلك أن يعلم المجتهد جميع نصوصها[١].

٢. أن ما كان ظني الدلالة مستند ولا بد إلى قطعي، فمآله إلى القطعية[٢].

٣. أن ما يتردد المجتهد في تعيين المقصود منه هو من لوازم الطبيعة الإنسانية، كما أنه قليل جداً بالنسبة لما يتيقنه، وهذا لا ينافي القول بأن الشريعة تفيد العلم، كما نقول أن الشريعة محكمة مع أن المتشابه موجود فيها[٣]، وفي ذلك قال ابن حزم -رحمه الله-: « إننا قاطعون باتون على أن علم الحقيقة فيما أشكل علينا موجود عند غيرنا ولا بد؛ لقول الله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة:٢٦٥]، ولقول رسول الله ﷺ: ((**اللهم هل بلغت**))، قالوا: اللهم نعم. قال: ((**اللهم اشهد**))[٤] »[٥].

٤. أن كثرة المعاني تصير بعد الاجتهاد في الغالب إلى معنى واحد يقطع به المجتهد[٦].

سادساً: لا يخفى ما في مسلك توهين دلالة معظم النصوص الشرعية من الخطورة؛ فأهل الباطل بشتى أصنافهم كانوا ومازالوا يتعلقون به؛ إذ لو ساغ ذلك لا نفتح باب إيراد التجويزات والاحتمالات الذي لا آخر له ولا ثقة معه البتة؛ مما يفتح الباب لتجاوز الأحكام الشرعية بدعوى قلة الأدلة القطعية الدالة عليها[٧].

« فيالله ما لقيت النصوص من هذه الفرق، وأرباب التأويلات، والمتعصبين لمذاهبهم، وإلى مُنزلها الشكاية، وبه المستعان، وعليه التكلان »[٨].

---

(١) انظر: مختصر الصواعق:٢/٦٥٧، والثبات والشمول: ١٧٦.
(٢) انظر: الموافقات:٤/٨٦.
(٣) انظر: مختصر الصواعق:٢/٦٥٧، والثبات والشمول: ١٧٦.
(٤) رواه البخاري في صحيحه،كتاب الحج،باب الخطبة أيام منى، ح(١٦٥٢).
(٥) الإحكام في أصول الأحكام:١/٧١.
(٦) انظر: الثبات والشمول: ١٧٦.
(٧) انظر: مختصر الصواعق:٢/٦٨٢.
(٨) المصدر السابق:٦٨٣.

وأما الجانب الثاني في هذه المسألة، وهو اعتبار الظنية أو القطعية في النصوص معياراً وضابطاً للثبات والتغير في تطبيق الأحكام الشرعية فيجاب عنه بما يلي:

أولاً: إن وصف القطعية والظنية في الدليل وصف إضافي يتفاوت من شخص لآخر حسب حاله مع الدليل، وكون فلان يقول بظنية دليل ما فهذا بالنسبة له، وليس حكماً على غيره[١] .

وإذا كان الأمر كذلك فاعتبار الظنية أو القطعية في النصوص معياراً وضابطاً للثبات والتغير في تطبيق الأحكام الشرعية يزيد الأمر إشكالاً، فمن الذي سيكون حكمه بالظنية هو المعتبر؟

ثانياً: يلزم على هذا المعيار أحد لازمين:

أ- اجتماع الثبات والتغير على الحكم الشرعي الواحد، وهذا باطل.

ب- تغيير حقيقة حكم الشرع وطبيعته لتغير الزمان؛ ففي زمان الصحابة يوصف بالثبات، وفي زمان من بعدهم يوصف بالتغير، وهذا باطل[٢] .

وبعد هذا العرض تبين خطأ مسلك توهين دلالة معظم نصوص الشريعة، كما قرره بعض أصحاب هذا الاتجاه، والذي كان تقريراً غير دقيق ولم يحرر تحريراً علمياً يجلي هذه المسألة، مما يفتح الباب أمام أهل الأهواء لتحكيم أهوائهم في الأحكام الشرعية بدعوى ظنية أكثر أدلتها.

وإنه لا يسد الباب أمام تلك الانحرافات الخطيرة إلا التأكيد على قوة أدلة الشريعة، وإفادتها في ذاتها للعلم، وأن الحجة قائمة بها على الخلق لا فرق في ذلك بين مسائل الاعتقاد وسائر الأحكام، مما يبرز خصائص هذه الشريعة من العموم والاطراد، والإحكام والثبات، وحاكميتها على غيرها، «فلا تجد في العمل أبداً ما هو حاكم على الشريعة، وإلا انقلب كونها حاكمة إلى كونها محكوماً عليها»[٣] .

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى: ٣٢/٢٤٧، والحكم الشرعي: ٢٨٨.

(٢) الحكم الشرعي:٢٨٦.

(٣) الموافقات:١/٧٩.

الباب الأول

الفصل الثالث

موقفهم من العلوم المتعلقة بالنص الشرعي

المبحث الأول: موقفهم من علم مصطلح الحديث.

المبحث الثاني: موقفهم من علم أصول الفقه.

المبحث الثالث: موقفهم من علوم اللغة العربية.

المبحث الأول

موقفهم من علم مصطلح الحديث

إن علـم الحديث النبـوي هو أشرف العلوم بعد العلم بكتاب الله جل وعلا؛ ذلك أن العلم بالكتاب والسنة هو طريق الفلاح والنجاة في الدنيا والآخرة.

قال السيوطي -رحمه الله- في شريف منزلة علم الحديث: «فإن علم الحديث رفيع القدر، عظيم الفخر، شريف الذكر، لا يعتني به إلا كل حبر، ولا يحرمه إلا كل غمر، ولا تفنى محاسنه على ممر الدهر» [١].

ومـن هنا كانت عناية الأمـة الإسلامية عظيمة بالحديث النبوي، وقد بُذلت من أجلـه أعظم الجهود، من لدن عهد النبي ﷺ بحفظ الأحاديث وروايتها، والالتزام بهـا، وجمـع ما تفـرق منها، وتدوينهـا في أنواع مختلفـة من الكتب مـن الصحاح، والسنن، والمسانيد، والمعاجم وغيرها.

وكذلـك كانت العنايـة عظيمة بأحوال الـرواة، وضبط أسمائهـم، وبلدانهم، و تمييز شيوخهم وتلاميذهم، والتدقيق في درجاتهم ما بين جرح وتعديل.

وتنوعـت العلـوم المتفرعة من علم الحديث ما بين علـم غريب الحديث، وعلله، ومختلف الحديث، وناسخه ومنسوخه، وأسباب وروده وغير ذلك من العلوم البديعة الدقيقة المتقنة.

وقـد ضـرب أئمة الحديـث أروع الأمثلة في الحرص على حفـظ سنة المصطفى ﷺ، فقضـوا حياتهم في الارتحال وجانبوا الراحة والاستقرار، وكابدوا المشاق من أجل تحصيل المرويات واللقاء بالرواة، ووزنهم بميزان دقيق لا محاباة فيه ولا جور.

قـال شيـخ الإسـلام ابن تيميـة: «وقـام علمـاء النقل والنقـاد بعلـم الرواية والإسنـاد، فسافروا في ذلـك إلى البلاد، وهجروا فيه لذيذ الرقاد، وفارقوا الأموال والأولاد، وأنفقـوا فيه الطارف والتلاد، وصبروا فيه على النوائب، وقنعوا من الدنيا

---

(١) تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، السيوطي: ١/ ٢٣.

بزاد الراكب، ولهم في ذلك من الحكايات المشهورة والقصص المأثورة ما هو عند أهله معلوم، ولمن طلب معرفته معروف مرسوم، بتوسد أحدهم التراب، وتركهم لذيذ الطعام والشراب، وترك معاشرة الأهل والأصحاب، والتصبر على مرارة الاغتراب، ومقاساة الأهوال الصعاب، أمر حببه الله إليهم وحلاه؛ ليحفظ بذلك دين الله... ولهم من التعديل والتجريح والتضعيف والتصحيح من السعي المشكور والعمل المبرور، ما كان من أسباب حفظ الدين وصيانته عن إحداث المفترين، وهم في ذلك على درجات منهم المقتصر على مجرد النقل والرواية، ومنهم أهل المعرفة بالحديث والدراية، ومنهم أهل الفقه فيه والمعرفة بمعانيه »[1] .

وكان من ثمار هذه العناية بالسنة النبوية أن دُونت أدق وأحكم قواعد النقد العلمي الصحيح، وظهر بذلك علم مصطلح الحديث الذي يعتني بالقواعد العلمية لتوثيق الأحوال، أو كما عرفه بعض العلماء: بأنه علم بقوانين يعرف بها أحوال السند والمتن[2] .

وعلم مصطلح الحديث يبحث في طرق وصول الخبر، وأقسامه من جهة القبول والرد، وبيان الشروط المطلوبة في الراوي، وما يدخل الخبر من علل وشذوذ واضطراب، وبيان كيفية سماع الحديث وتحمله وضبطه، إلى غير ذلك من المباحث المختلفة والمبثوثة في كتب المصطلح المختصرة والمطولة.

وكان هذا العلم بحق خصيصة لهذه الأمة، وذلك بأن هيأ الله تعالى لها علماء أفذاذ قاموا بواجب صيانة حديث النبي ﷺ خير قيام، وكانوا أول من وضع قواعد النقد العلمي الدقيق للأخبار والمرويات بين أهل الأرض، والذي يستحق أن يوصف بأنه: منطق المنقول وميزان تصحيح الأخبار، وبقي جهدهم في ذلك مفخرة للأمة على مر الزمان فجزاهم الله عن الأمة خير الجزاء[3] .

وقد اعترف كثير من الباحثين الأجانب للمحدثين بدقة منهجهم، واتخذ بعض

---

(١) مجموع الفتاوى:١/٧-١٠.

(٢) انظر: تدريب الراوي:١/٢٤.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى:١/٩، والسنة ومكانتها في التشريع الإسلامي: ١٠٨، ومقدمة الباعث الحثيث:٦، ومنهج النقد في علوم الحديث،د.نور الدين عتر:٣٥، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٤٠١هـ.

علمـاء التاريخ بعضـ قواعدهم أصولاً في تحقيق الروايـة التاريخية؛ اعترافاً منهم بأنها أصح طريقة علمية لتصحيح الأخبار والروايات[1] .

موقف أصحاب هذا الاتجاه من مصطلح الحديث:

يقرر أصحاب هذا الاتجاه أن علماء الحديث قاموا بجهد عظيم في تنقية حديث النبـي ﷺ من الأحاديث الضعيفة، وأنهم قدموا للأمة علماً جليلاً متفرداً لا يوجد لدى أمة سواها من الأمم.

قال الشيخ الغزالي – رحمه الله-: « ومنهج المحدثين في تلقي التراث النبوي لا غبار عليه، بل إن هذا المنهج هو ما تحتاج إليه الديانات الأخرى لتكون موضع ثقة وقبول» [2].

وقـال د. أحمـد كمـال أبو المجـد: « إن علمـاً من العلـوم، وفرعاً من فـروع المعرفة الإنسانية كلها، لم يتوفر له من التوثيق والتدقيق في البحث والتثبت من صحة النصوص مثـل ما توفر للسنة الشريفة، وإنما يتجاهل هذه الحقيقة من لم تتح له عن قرب معرفة الجهود التي بذلها علماء الحديث قديماً وحديثاً » [3] .

وقال: « ويعنينا من هذا الجهد الهائل أنه بفضله توافر لدينا الاطمئنان العقلي إلى كثرة من الأحاديث في الأحكام وفي غيرها، من ناحية ثبوت ورودها عن النبي ﷺ » [4] .

وقـال د. لؤي صـافي: « لقد أدت الجهود الهائلة التـي بذلها علماء الحديث إلى إعادة الثقة في الحديث من خلال التمييز بين الصحيح والضعيف والموضوع » [5] .

ومـع هذا التقريـر العام ظهرت انتقـادات من بعض أصحاب هـذا الاتجاه، بل تجـاوز بعضهـم ذلـك إلى المنـاداة بتجديـد علـم مصطلـح الحديث، وأبـرز تلك الانتقادات ما يلي:

---

(١) انظر: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي:١٢٧، ومنهج النقد في علوم الحديث:٣٦.

(٢) قذائف الحق، الغزالي:١٢٥.

(٣) بحـث بعنـوان الاستعانة بالسنة النبوية في تحقيق نهضة إسلامية شاملة، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٦٢، ١٩٩١م.

(٤) حوار لا مواجهة:٦٤.

(٥) إعمـال العقـل: ١٤٨، وانظر أيضا: النظرية الإسلامية للعلاقـات الدولية، أبو سليمان، ترجمة: ناصر البريك:١٥١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١- نادى بعضهم بحاجة هذا العلم إلى إعادة قراءة ثم كتابة؛ وذلك بسبب عدم كفاية المنهج الذي اعتمده علماء الحديث -في زعمه- في تنقية السنة.

فعبد الجواد ياسين لا ينكر بعض الجهود النظرية التي يقدمها علم الحديث، من خلال بعض الأدوات النقدية التي استخدمها في وزن الأسانيد واختبارها، والوصول من ثمّ إلى درجة ما- بحسب تقديره- من تنقية السنة وتبويبها، ولكنه في المقابل أبدى تحفظا على ذلك المنهج من جهة أن الطلب المتزايد على الحديث بشكل مبالغ فيه أدى إلى زيادة في المعروض في الحديث، وهو ما حذر منه عمر - رضي الله عنه - في قوله: « أقلوا الرواية عن رسول الله ﷺ وأنا شريككم »[١].

وأيضاً - بحسب زعمه- فالأدوات النقدية والمبادئ النظرية لعلم الحديث غير كافية لتنقية السنة، ولم تحل بين الأنظمة الحاكمة والفرق المختلفة وبين العبث بالسنة[٢].

وللوصول للنص الخالص- في نظره- لابد من « أن تحذف كل الإضافات التي حملت على نص السنة، من جراء المنهج الإسنادي في جمع الروايات والأخبار، وهو ما يعني إعادة قراءة ثم كتابة علم الحديث »[٣].

ويرى أن تتم عملية تنقية نصوص السنة في إطار الشرطين التاليين:

الأول: عرضها على المنهج النقدي التاريخي الشامل، الذي يقتضي استخدام المحك المزدوج من العقل والتاريخ، وقبل ذلك محك التوافق مع النص القرآني في ذاته.

الثاني: أن يُنظر إليها على اعتبار أن الأصل فيها هو خصوص أسبابها، وذلك لارتباطها التفصيلي اليومي بسياقاتها الظرفية[٤].

ويشكك د. عبد الحميد أبو سليمان في منهجية علم المصطلح؛ لإمكان وقوع الرواة في كثير من الخطأ والخلط والتهاون والتدليس، والادعاء والكذب والكيد، بسبب ما قد يقع فيه الرواة من ابتسار القول، أو عدم إدراك المعاني، أو خطأ

---

(١) أخرجه ابن ماجة فى سننه، في المقدمة، باب التوقي في الحديث عن رسول الله ﷺ، ح(٢٨).

(٢) انظر: السلطة في الإسلام: ٢٠٥-٢١٠،٧٥،٢٦، ٢٣٧.

(٣) المصدر السابق: ١٢٦.

(٤) انظر: المصدر السابق: ٢١٠-٢١١.

السمع، أو خلط السمع، أو النسيان، أو الهوى، أو طلب السمعة، أو بسبب الغفلة، أو الدس، الذي ينم عن كثير منها ما يمكن أن يلحظه المتدبر للتفاوت والخلط والتعارض بين الرواة بل حتى في الأقوال المنسوبة إلى الراوي الواحد، الأمر الذي يمكن أن يتضح كثير منه عند محاكمات نقد الفحوى والمتن.

ويرى أن من المهم لأهل العلم الديني والمعنيين بدراسات توثيق النصوص أن يدركوا أن أمر النظر في النصوص، ولا سيما نصوص السنة، وبحث قضاياها، لم يعد مقصوراً في - كل جوانبه - على أصحاب الاختصاص في علم الرواية وعلم اللغة وعلم الفقه والقانون وحدهم؛ بل أضيف إليهم عملياً فئتان من الناس:

الفئة الأولى: هي فئة عموم الأمة الذين أصبح كثير منهم -بسبب انتشار الثقافة، ووعيهم بمجريات شؤون حياتهم وما يؤثر فيها -يطلعون ويقرؤون ويهتمون بكثير من النصوص، وبأشكال مختلفة، ويثيرون حولها كثيراً من التساؤلات، وكثيراً ما يكون أثر بعض هذه النصوص في إطار ثقافتهم المعاصرة سلبياً.

الفئة الثانية: هي فئة أصحاب الاختصاص العلمي في مختلف شؤون الحياة المادية والإنسانية الاجتماعية، الذين يحاكمون النصوص إلى خبراتهم وعلومهم وحصيلة معارفهم السننية، وبذلك أصبح فحص النص على أيدي هؤلاء يتم على أسس علمية سننية عملية[1].

وبناءً على ذلك يبدي « الحيرة والتساؤل عن مدى موضوعية المنهج، ودقة تطبيقه، ومدى الحاجة إلى إعادة النظر فيه، والإفادة من إمكانات العصر العلمية وتقنياتها في تطويره» [2].

وقال د.لؤي صافي: « وعلى الرغم من اجتهاد المحدثين في جمع الحديث المرفوع إلى النبي ﷺ، وتدوينه في كتب الصحاح والسنن والمسانيد فإن أحداً لا يملك القول بأن كل أقوال أو أفعال رسول الله قد دونت فعلاً وثبت صحتها » [3].

(١) مقال بعنوان: حوارات منهجية في قضايا نقد متن الحديث الشريف، مجلة إسلامية المعرفة: ٧٤-٧٥، العدد ٣٩، ٢٠٠٥م.

(٢) المصدر السابق: ٧٥.

(٣) إعمال العقل: ١٤٨.

ويرى د. طه العلواني أن « الحاجة ملحة إلى إعادة النظر في بنية علوم الحديث الفكرية والمنهجية، ووضع قواعد كفيلة بتجديد تلك البنية، وجعلها نسقاً مفتوحاً قابلاً للتجديد والتجدد، لا تصاب بالتوقف فتعجز عن مواجهة التطورات الهائلة التي تعج فيها معارف نقد النصوص الدينية المعاصرة »[١].

وهو لم يحدد لنا طريقة التجديد التي يراها وما مجالها وحدودها، سوى أنه يريد فتح مجال النقد العلمي بحيث لا يكون حكراً على فريق من الباحثين دون آخر، وأن يتعاضد في ذلك منهجية نقد الأسانيد، ومقاييس نقد المتون لتجد طريقها إلى مجاميع الصحاح لتدارك بعض ما تسرب من الأحاديث إلى الصحاح، وعلينا- بعد ذلك في نظره- ألا نضيق ذرعاً بالنتيجة، يعني ولو كانت رد أحاديث متفق عليها أو في الصحيحين.

ويرى أن المتخصصين في علوم الحديث لا ينبغي أن يخشوا من ذلك، بل عليهم أن يتشجعوا على ذلك بدلا من ترك السنة لمقلدين لمدارس النقد ونقد النقد الغربية التي انتهت إلى تفكيك كل شيء[٢].

ويدعو د. أحمد كمال أبو المجد إلى متابعة الاجتهاد في كل ما يشتمل عليه علم مصطلح الحديث، وعلل ذلك بأن المحدثين والفقهاء الأوائل قد اختلفوا في تصنيف الأحاديث من حيث سندها ومتنها، وأن عنايتهم بالسند كانت أشد بسبب تأخر البدء في جمع الأحاديث إلى عهد عمر بن عبد العزيز رحمه الله.

ويرى أن من أهم ما يحتاج إليه في هذا الباب معاودة النظر في جواز الاستدلال بالحديث الضعيف، ومتابعة الدراسة لأمر الوضع في الأحاديث ويملك الجيل المعاصر من أدوات البحث والتحليل ما يتيح مزيدا من التثبت في كل مما يتصل برواية الأحاديث، بحيث تتم تصفية هذه القضية التي لا تزال سبباً من أهم أسباب الخلافات الفقهية القديمة والمعاصرة؛ حين يؤول الأمر إلى الاحتجاج بحديث يقبله البعض ولا يقبله غيرهم، لاختلافهم في وزن رواته أو اختلافهم في جواز الاحتجاج بمثله[٣].

---

(١) بحث السنة النبوية الشريفة ونقد المتون، مجلة إسلامية المعرفة: ١٦، العدد ٣٩، ٢٠٠٥م.
(٢) انظر: المصدر السابق: ١٤.
(٣) انظر: بحث تجديد القرآن الإسلامي، إطار جديد مداخل أساسية، أحمد أبو ٤٨-٤٩.




٢- ردد بعض أصحاب هذا الاتجاه مقولة أن المحدثين لا يلتفتون إلى المتن ويكتفون بالنظر إلى السند للحكم على صحة الحديث.

فعبد الجواد ياسين ينعي على الأمة الخسارة التي لحقتها بتجاهل المنهج النقدي الشامل الذي اعتمده المعتزلة واعتماد المنهج الإسنادي الضيق لأهل الحديث، لأنه يرى أن منهج المحدثين يحكم على المتن من خلال السند فإذا صح السند صح المتن، دون اعتداد بما قد يتضمنه السند من تناقض مع العقل أو مخالفة لصحيح النص ولاسيما القرآن، وفي مقابل ذلك كان المنهج الاعتزالي يحكم على السند من خلال المتن الذي لابد من إخضاعه لآلة النقد العقلية للتحقق من موافقته لمعقول الدين وصحيح النص لاسيما القرآن[(١)] .

ويرى د.عبد الحميد أبو سليمان أن من إشكاليات علم الحديث ضعف نقد المتن؛ ولذا فإن علينا لإصلاح فكر الأمة أن نحكِّم ليس فقط نقد السند؛ بل ونقد المتن[(٢)] .

والشيخ الغزالي -رحمه الله- قد وقع في اضطراب في هذه القضية، فقد رد على تهمة أن السلف اهتموا بالسند وأهملوا المتن بأن ذلك خطأ؛ فإن الاهتمام بالسند لم يقصد لذاته، وإنما قصد منه الحكم على المتن، ثم إن صحة الحديث لا تجيء من عدالة رواته فحسب، بل تجيء أيضاً من انسجامه مع ما ثبت من حقائق الدين الأخرى، فأي شذوذ فيه أو علة قادحة يخرجه من نطاق الحديث الصحيح[(٣)] .

ويرى أن للناقد البصير أن يتكلم في حديث ما من ناحيتي متنه وسنده، وأن يرده لأسباب علمية يبديها[(٤)] .

وذكر أن الشروط التي وضعها علماء السنة لقبول الحديث فيها ضمان كاف لدقة النقل وقبول الآثار، وقال: « بل لا أعرف في تاريخ الثقافة الإنسانية نظيراً لهذا

---

(١) انظر: السلطة في الإسلام: ١١٨-١٢١.

(٢) انظر: حوارات منهجية في قضايا نقد متن الحديث الشريف مجلة إسلامية المعرفة: ٧٧، ٧٩، العدد ٣٩، ٢٠٠٥م.

(٣) انظر: ليس من الإسلام، الغزالي: ٤٠، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.

(٤) انظر: المصدر السابق: ٣٩.



التأصيل والتوثيق، والمهم هو إحسان التطبيق.. وقد توفر للسنة المحمدية علماء أولو غيرة وتقوى، بلغوا بها المدى، وكانت غربلتهم للأسانيد مثار الثناء والإعجاب، ثم انضم إليهم الفقهاء في ملاحظة المتون واستبعاد الشاذ والمعلول »[(١)]، وقال: « وقد يصح الحديث سنداً ويضعف متناً بعد اكتشاف الفقهاء لعلة كامنة فيه »[(٢)].

ويلاحظ هنا أنه يكاد يقصر مهمة النظر في المتن على الفقهاء دون المحدثين الذين أثنى على منهجهم وكفايته لدقة النقل وقبول الآثار، فكيف يستقيم ذلك؟[(٣)]

ويرى أنه « إذا استجمع الخبر المروي شروط الصحة المقررة بين العلماء، فلا معنى لرفضه، وإذا وقع خلاف محترم في توفر هذه الشروط أصبح في الأمر سعة، وأمكن وجود وجهات نظر شتى، ولا علاقة للخلاف هناك بكفر ولا إيمان ولا بطاعة أو عصيان »[(٤)].

وقال مبيناً منهجه في اختيار أحاديث كتابه فقه السيرة: « وقد يختلف علماء السنة في تصحيح حديث أو تضعيفه، وقد يرى الشيخ ناصر - بعد تمحيصه للأسانيد - أن الحديث ضعيف، وللرجل من رسوخ قدمه في السنة ما يعطيه هذا الحق، أو قد يكون الحديث ضعيفاً عند جمهرة المحدثين، لكني أنا قد أنظر لمتن الحديث فأجد معناه متفقاً كل الاتفاق مع آية من كتاب الله، أو أثر سنة صحيحة فلا أرى حرجاً من روايته، ولا أخشى ضيراً من كتابته.. ذلك بالنسبة إلى الأحاديث الضعاف، أما الصحاح فإن في تفاوت دلالتها مجالاً رحباً للترجيح والرد، كما يعلم أستاذ الحديث، وما من إمام فقيه إلا رد بعض ما صح إيثاراً لما ظهر أنه أصح، ومعاذ الله أن نشغب على السنة فهي الأصل الثاني للإسلام يقيناً... بعد هذا لا

---

(١) السنة النبوية: ١٤-١٥.

(٢) المصدر السابق: ١٢٩.

(٣) وقد علق د. عبد الجبار سعيد على ذلك بقوله: « إن النظر في علل الأحاديث ونقد متونها هو مهمة المحدثين بالدرجة الأولى، وليس مهمة الفقهاء؛ إذ تكمن مهمة الفقهاء بالدرجة الأولى في استنباط الحكم من الدليل، وفق قواعد وأصول معتبرة لكل فقيه منهم » بحث السنة النبوية في فكر الشيخ الغزالي ومؤلفاته، ضمن كتاب العطاء الفكري للشيخ محمد الغزالي: ٨٤، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب الأردن، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

(٤) المصدر السابق: ٢٦.

أرى أن يلزمني أحد بقبول ما رواه الشيخان عن عبد الله بن عون قال: كتبت إلى نافع -رحمه الله- أسأله عن الدعاء قبل الإسلام، فكتب إلي: إنما كان ذلك في أول الإسلام، وقد أغار عليه الصلاة والسلام على بني المصطلق وهم غارّون، فقتل مقاتلتهم، وسبى ذراريهم، وأصاب يومئذ جويرية -رضي الله عنها- قال حدثني به عبد الله عمر، وكان في ذلك الجيش[1].

وكما تجاوزت هذا الحديث تجاوزت عن مثله، أن الرسول ﷺ خطب أصحابه وأعلمهم بالفتن وأصحابها إلى قيام الساعة- فقد صح من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ أنه لا يعلم الغيوب على هذا النحو المفصل الشامل العجيب.

آثرت هذا المنهج في كتابة السيرة، فقبلت الأثر الذي يستقيم متنه على ما صح من قواعد وأحكام، وإن وهي سنده، وأعرضت عن أحاديث أخرى توصف بالصحة؛ لأنها في فهمي لدين الله وسياسة الدعوة لم تنسجم مع السياق العام »[2].

وأخطر من ذلك قوله: « إنني أطيل النظر في كتب السنة معتقدا أن بها كنوزا ثمينة من تراث النبوة، واستهدي بفطرتي في تجنب الضعيف وقبول الصحيح »[3].

فماذا بقي بعد ذلك لمنهج المحدثين الذي ليس له نظير في تاريخ الإنسانية؟!

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العتق، باب من ملك من العرب رقيقًا، ح(٢٤٠٣)، وأخرجه مسلم في الجهاد والسير، باب جواز الإغارة على الكفار الذين بلغتهم دعوة الإسلام، ح(١٧٣٠)، قال الألباني -رحمه الله عند حديث: ((لا تقاتل قوما حتى تدعوهم)): « هذا الحديث قاعدة هامة في دعوة الكفار إلى الإسلام قبل قتالهم، فإن استجابوا فبها ونعمت، وإلا فرضت عليهم الجزية، فإن رفضوا قوتلوا، وعلى هذا جرى النبي ﷺ وأصحابه، ولا يخالف ذلك ما في الصحيحين: أن النبي ﷺ أغار على بني المصطلق، و هم غارون.. أي غافلون، أي أخذهم على غرة؛ فإنه ليس فيه أنه لم يكن قد بلغتهم دعوته ﷺ، كيف و هي قد بلغت فارس و الروم بله العرب، فمن البلاهة بمكان إنكار بعض الكتاب المعاصرين لهذا الحديث بحجة أنه مخالف للقاعدة المذكورة، فإنه ليس من الضروري أن يدعى الكفار قبل قتالهم مباشرة! و قد أشار إلى هذا الحسن البصري حين سئل عن العدو؟ هل يدعون قبل القتال؟ قال: « قد بلغهم الإسلام منذ بعث الله محمدا ﷺ ». أخرجه ابن أبي شيبة: ١٢/٣٦٥ » . السلسلة الصحيحة: ٦ / ٢٩٣.

(٢) فقه السيرة، الغزالي: ٩-١٢، دار الريان، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

(٣) السنة النبوية: ٧٦.

٣- ردد بعضهم شبهة أن السنة لم تدون إلا مع مطلع القرن الثاني في عهد عمر بن عبد العزيز- رحمه الله-، وأنه قد جاء النهي من النبي ﷺ عن تدوين حديثه،كما في قوله: ((**لا تكتبوا عني ومن كتب عني غير القرآن فليمحه، وحدثوا عني ولا حرج، ومن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار**))[١].

ويرون أن ذلك على خلاف القرآن الذي كان يكتب أولاً بأول لدى نزوله، بينما السنة لم تكتب في لحظة التلقي الأولى، وإنما تأخر إلى أوقات لاحقة كانت الأحداث فيها تجري والدول تتعاقب، والفرق تتجادل؛ مما أدى -في نظرهم- إلى تضخم الروايات[٢]، والتي جاءت على حساب الدقة العلمية المطلوبة للثبوت[٣]؛ وهذا يعني بالضرورة -حسب فهمهم- أن المسلمين عاشوا قرناً من الزمن بدون هذه الروايات دون أن ينقص ذلك من إسلامهم شيئاً، وعليه فهي لست ضرورية لقيام الدين وإلا لكان النبي ﷺ قد أمر بإثباتها كما فعل بالنسبة للقرآن[٤].

واستدل عبد الجواد ياسين بفعل الصحابة، فمع حرصهم على ضم القرآن في عهد أبي بكر - رضي الله عنه - كان لديهم توجس من تدوين الأحاديث، فقد جمع أبو بكر - رضي الله عنه - الناس فقال: « إنكم تحدثون عن رسول الله شيئاً، فمن سألكم فقولوا: بيننا وبينكم كتاب الله فاستحلوا حلاله،وحرموا حرامه»[٥].

وعمر- رضي الله عنه - طفق يستخير الله شهراً، ثم أصبح يوما وقد عزم الله له، فقال: « إني كنت أريد أن أكتب السنن، وإني ذكرت قوماً قبلكم كتبوا كتباً فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله، وإني والله لا أشوب كتاب الله بشيء أبداً »[٦]، وغير ذلك من الآثار[٧].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، في الزهد والرقائق، باب التَّثَبُّتِ في الْحدِيثِ وحكم كِتابةِ الْعِلْمِ، ح(٧٧٠٢).

(٢) انظر: السلطة في الإسلام: ٢٥، وإعمال العقل: ١٣٩.

(٣) انظر: السلطة في الإسلام: ٢٥.

(٤) انظر: المصدر السابق:٦١.

(٥) أورده الذهبي في تذكرة الحفاظ: ٣/١، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٣٨٨هـ، وذكر أنه من مراسيل ابن أبي مليكة.

(٦) رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله:٦٤/١.

(٧) انظر: السلطة في الإسلام:٢٣٩.

وقد رد عبد الجواد ياسين على ما ورد من روايات فيها الإذن بكتابه الحديث، بأنها استثناءات طفيفة لا تغير من وجه الحكم، مثل ما أملاه النبي ﷺ على عماله في الصدقات والديات والفرائض، ومثل الإذن الخاص في قوله ﷺ: ((**اكتبوا لأبي شاه**))[1]، عندما طلب أن تكتب له خطبة النبي ﷺ في حجة الوداع، وعليه لا يصح -عنده- تعميم الإباحة لهذا الحديث.

وذكر أن جمهور أهل الحديث قالوا: أن النهي عن الكتابة كان في أول الإسلام مخافة الاختلاط بالقرآن فلما زالت المخافة نسخ الحكم وصارت الكتابة جائزة. وقد رد هذا القول بأنه لا يستقيم مع الحقائق التالية:

أ- استدلال الصحابة وعلى رأسهم أبو سعيد بالنهي وبعد وفاة النبي ﷺ.

ب- عدم تدوين الصحابة للأحاديث وبالأخص الخلفاء الراشدين.

ج- القول بنسخ حديث أبي سعيد وهو مروي في الصحيحين يقتضي أصولياً وجود أحاديث في نفس قوته الإسنادية، ولم يصح في نظره إلا حديث أبي شاه وهو لا يعارض النهي إذ هو إذن خاص.

د- أما المخاوف من الاختلاط بالقرآن فيرى أنها تحكمية مردودة من ناحيتين الأولى: أن الأحاديث بالإجماع ليست من جنس القرآن لفظاً وموضوعاً، والثانية: أنه يصعب في حق الصحابة وهم عرب فصحاء أن يعجزوا عن التمييز بين القرآن وحديث النبي ﷺ[2].

٤- زعم عبد الجواد ياسين أن أهل الحديث اعتمدوا أسساً مذهبية محضة في منهج قبول الرواية، فالمعيار هو المذهب يستدل به أولاً على الصدق أو الكذب، وهو ما يؤدي بالقضية إلى أن تحسم ابتداءً، لأن المعيار الذي يتحدد به أهل البدع هو معيار مذهبي في ذاته[3]، بل وزعم أيضاً أن الإمام أحمد كان يمارس الجرح

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب اللقطة، باب كيف تعرف لقطة أهل مكة، ح(٢٣٠٢)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب تحريم مكة وصيدها وخلاها وشجرها ولقطتها إلا المنشد على الدوام، ح(١٣٥٥).

(٢) انظر: السلطة في الإسلام:٢٤٢-٢٤٤.

(٣) انظر: السلطة في الإسلام:٦١.



والتعديل بميزان مذهبي ضيق، تأثراً بقضية محنة خلق القرآن[1] .

٥- من أخطر الانتقادات طعن بعضهم فيما اتفق عليه أهل الحديث من عدالة الصحابة، يقول عبد الجواد ياسين في معرض مقارنته بين منهج المحدثين ومنهج المعتزلة في قبول الحديث: « أما المنهج الاعتزالي- عند النظام بشكل أخص- فلم يعرف قط حدود منطقة ممنوعة... ومن هنا فقد خضع الصحابة لميزان النقد، ليس فقط في رواياتهم، بل في سائر أفعالهم وسلوكياتهم، وهذا منهج أصيل في الفكر الاعتزالي »[2] .

ويتساءل « عما إذا كانت رواية الحديث عن صحابي تكسبه حصانة مؤبدة ضد النقد، مهما كان متنه مخالفاً للحقائق الثابتة تاريخياً »[3] .

واعترض على تعريف الصحابي عند المحدثين، ويرى أنهم المقربون منه ﷺ المتشربون عملياً لتعاليمه، وليس كل من لقيه أو رآه.

وهو يرى أن القضية محسومة عنده بأن العصمة لا تكون إلا للوحي، ومن ثم -فعنده- أن عدالة الصحابة هي عدالة لهم كجيل مجمل، ولا تعني القول بعصمتهم كأعيان فردية من الخطأ أو الخطيئة، كما لا ترتب القول بحصانتهم من النقد والتقييم.

ويرى أن مفهوم عدالة الصحابة السائد لدى أهل الحديث « كان واحداً من أهم الأسباب الكامنة خلف قصور المنهج الإسنادي التقليدي، وعجزه عن حل إشكالية النص السني، وذلك بما يؤدي إليه هذا المفهوم من تضييق دائرة النقد، وتقليص مساحة النظر، بغير مبرر موضوعي منصوص أو معقول »[4] .

ونجد شيئاً من رد الحديث عند الشيخ الغزالي بسبب نقد وجهه إلى الصحابي، فقال عن عمر - رضي الله عنه - : « إن الخطأ غير مستبعد على راوٍ ولو كان في جلالة عمر »[5].

---

(١) انظر: المصدر السابق:: ١٥٠.
(٢) السلطة في الإسلام، ١٢١
(٣) المصدر السابق: ٢٦٦.
(٤) المصدر السابق: ٢٧١.
(٥) السنة النبوية: ١٧.

وعرّض برواية تميم الداري - رضي الله عنه - في حديث الدجال بقوله: « ففي حديث أنه مكبل بالقيود في إحدى الجزر ببحر العرب أو بالمحيط الهندي، وقد لقيه تميم الداري، وهو رجل كان نصرانياً وأسلم »[(١)].

وعلق على جواب سلمان لسعد بن أبي وقاص -رضي الله عنهما- عندما سأله: « وما عهد إليك رسول الله ﷺ ». قال: « عهد إلينا: (**(أنه يكفي أحدكم مثل زاد الراكب)**)، ولا أراني إلا قد تعديت »[(٢)].

قال الشيخ الغزالي: « الواقع أن حديث سلمان ليس إلا تعبيراً عن حالة نفسية خاصة، ولا يعطي حكما شرعيا عاما »[(٣)].

واستغرب مما رواه الشيخان عن خباب بن الأرت - رضي الله عنه - قال: « إن أصحابنا الذين سلفوا ومضوا لم تنقصهم الدنيا، وأنا أصبنا ما لا نجد له موضعاً إلا التراب »، ثم يقول: « إن المسلم يؤجر في كل شيء ينفقه إلا في شيء يجعله في هذا التراب»[(٤)].

وقال معقباً على ذلك: « وكلام خباب - رضي الله عنه - عليه مسحة تشاؤم غلبت عليه لمرضه الذي اكتوى منه، ولا يجوز أن نعد البناء رذيلة، فقد يكون فريضة»[(٥)].

وعرّض د. العلواني بأبي هريرة - رضي الله عنه - فقال: « هذه الإسرائيليات استطاعت أن تتغلغل وتدخل إلى تراثنا الإسلامي في جوانبه الكثيرة والمتعددة، وتحدث في فكرنا من المؤثرات ما لا يمكن الاستهانة به، فليس هناك تقريبا تفسير من التفاسير سواء منها تلك التي عرفت بالتفاسير القائمة على الأثر، أو التفاسير القائمة على اللغة والبلاغة، أو التفاسير القائمة على الاتجاه العقلي إلا وقد دخلتها

---

(١) المصدر السابق: ١٢٣.

(٢) رواه ابن ماجه في سننه، كتاب الزهد، باب الزهد في الدنيا، ح (٤١٠٤)، وصححه الألباني في صحيح ابن ماجه، ح (٣٣١٢).

(٣) السنة النبوية: ١١٦.

(٤) رواه البخاري في صحيحه، كتاب المرضى، باب تمني المريض الموت، ح(٥٦٧٢)، ومسلم، كتاب الذكر والدعاء، باب كراهة تمني الموت لضر نزل به، ح(٢٦٨١)، قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: « أي الذي يوضع في البنيان وهو محمول على ما زاد على الحاجة »، فتح الباري: ١٠/١٢٩.

(٥) السنة النبوية: ٨٧.



بعض هذه المؤثرات، واعتبر أن الحديث المروي عن أبي هريرة في: ((**حدث عن بني إسرائيل ولا حرج**))[(١)] بالرغم من صحته من الناحية الإسنادية لدى جل المحدثين، إلا أن هناك أمرا يلفت النظر في هذا الحديث وخاصة أن أبا هريرة قد اشتهر بأنه كان يتبع كثيرا من أحاديث اليهود وأهل الكتاب عامة، بل ربما يحاول أن يحصل على بعض تفسيرات القرآن الكريم من أحبار اليهود الذين دخلوا الإسلام، وكان يسأل بالذات عما لديهم في كتبهم اليهودية حول ذلك الذي يسأل عنه، كما هو الحال في سؤاله لكعب عن ساعة الإجابة في يوم الجمعة، وجواب كعب وهو الحديث المروي في البخاري وغيره[(٢)]، وكذلك أحاديث أخرى كان يجري فيها هذا الأمر، وهي كما نسميها اليوم أحاديث تطبيع ثقافي كانت تسمح بنوع من دخول هذا التراث إلى عقولنا، نعم ليس بطريق الدس على القرآن المحفوظ المعصوم، وإنما كانت تدخل من خلال التفسير من خلال بعض المعاني اللغوية، ومن وسائل أخرى معروفة لدى المهتمين بدراسة الإسرائيليات القديمة»[(٣)].

---

(١) رواه أبو داود في سننه، كتاب العلم، باب الحديث عن بنى إسرائيل، ح(٣٦٦٤)، ورواه البخاري في صحيحه عن عبدالله بن عمرو، كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، ح(٣٢٧٤).

(٢) لم ترد قصة أبي هريرة مع كعب في صحيح البخاري، وإنما جاءت في سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب فضل يوم الجمعة وليلة الجمعة، ح(١٠٤٨)، فقد روى بسنده عن أبى هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ: ((خير يوم طلعت فيه الشمس يوم الجمعة، فيه خلق آدم، وفيه أهبط، وفيه تيب عليه، وفيه مات، وفيه تقوم الساعة، وما من دابة إلا وهى مسيخة يوم الجمعة من حين تصبح حتى تطلع الشمس شفقا من الساعة إلا الجن والإنس، وفيه ساعة لا يصادفها عبد مسلم وهو يصلى يسأل الله حاجة إلا أعطاه إياها)). قال كعب ذلك في كل سنة يوم. فقلت: بل في كل جمعة. قال فقرأ كعب التوراة فقال صدق النبي ﷺ. قال أبو هريرة: « ثم لقيت عبد الله بن سلام فحدثته بمجلسي مع كعب، فقال عبد الله بن سلام: « قد علمت أية ساعة هي». قال أبو هريرة: « فقلت له فأخبرني بها». فقال عبد الله بن سلام: « هي آخر ساعة من يوم الجمعة». فقلت: « كيف هي آخر ساعة من يوم الجمعة، وقد قال رسول الله ﷺ: ((لا يصادفها عبد مسلم وهو يصلى))، وتلك الساعة لا يصلى فيها». فقال عبد الله بن سلام: « ألم يقل رسول الله ﷺ: ((من جلس مجلسا ينتظر الصلاة فهو فى صلاة حتى يصلى)). قال فقلت: « بلى، قال: « هو ذاك. ورواه أيضا الإمام مالك في الموطأ، كتاب الجمعة، باب ما جاء في الساعة التي في يوم الجمعة، ح(٢٤١)، والإمام أحمد في مسنده:٢/٤٨٦، **ونص الرواية ظاهر في أن أبا هريرة استدرك على كعب هو ظاهر، ولم يتلق عنه كما توهم العلواني.**

(٣) أبعاد غائبة عن الفكر الإسلامي المعاصر، طه العلواني:٣٨، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٥، ١٩٩٩م.

المناقشـــة:

لا يكفـي من أصحـاب الاتجاه العقـلاني الإسلامي مجرد الإقرار العام بتميز منهـج المحدثـين، ما لم يكـن هناك ثقة بكفاية هـذا المنهج في الوصول إلى النص الـذي نطمئن أنه من السنة النبوية، وما لم يكن هنـاك التزام فعلي بتطبيق قواعد هذا المنهج.

لقـد كان يكفي لـو تم الالتزام بقـول الشيخ الغزالي -رحمـه الله-: « ودراسة السنة علم له رجاله الخبراء، ولا يقبل في هذا الميدان ما يرسله السفهاء من أحكام طائشـة تجعل التطويـح بالسنة الشريفة أمراً جائـزاً، أو تجعل التكذيب بحديث ما هوى مطاعاً.

إنه لا فقه بغير سنة، ولا سنة بغير فقه، وقوام الإسلام بركنيه كليهما من كتاب وسنة »[1].

ولكـن وللأسف حصـل تجاوز لذلك، فأرسلت انتقادات -ولو بحسن نية- تفتح البـاب للتطويـح بالسنـة، وردت أحاديث صحيحـة بعضهـا في الصحيحين بحجج واهيـة، وإن ألبست لباس العلمية والموضوعية، مما يغري كل صاحب هوى أو جاهل بولـوج هـذا الباب، كما هو ظاهر في كثـير من الكتابات المعاصـرة، وفيما ينشر في وسائل الإعلام المختلفة.

ومـا وجهه بعض أصحـاب هذا الاتجـاه إلى علم مصطلح الحديـث من انتقاد يجاب عنه بما يلي:

أولاً- إن الناظـر والمتأمـل -بعلـم وعـدل وإنصاف- في قواعـد علم مصطلح الحديث سواءً في الجانب النظري أو التطبيقي ليدرك أن هذه القواعد وضعت على أساس علمي دقيق لا مجال بعده للحيطة والتثبت.

ولم يكـن الترف العلمي دافعاً لأهل الحديث لإبـداع هذا العلم، فضلاً عن تكبد المشـاق من أجله، لقـد كان الدافع لهـم إيمانهم بأن سبيل معرفـة الدين الذي هو

(١) دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين:٢٧.



عصمة أمرنا موقوف على معرفة سنة النبي ﷺ، وتمييز الصحيح منها، والعمل بها، ولا يتأتى لهم ذلك إلا بالفحص عن الرواة والبحث عن أحوالهم، يبتغون بذلك النصح للأمة[1].

والناظر في منهج المحدثين في نقد الرواة والمرويات يثبت لديه يقيناً أن منهج النقد عند المحدثين منهج علمي بما تعنيه هذه الكلمة؛ إذ بني على قواعد نقد شاملة تدرس جميع جوانب الحديث دراسة دقيقة، ترتبط في مجموعها برباط وحدة الهدف، وهو صيانة حديث النبي ﷺ[2].

ومن جوانب شمولية منهجهم أنهم ينظرون في نقدهم للحديث إلى السند والمتن؛ فالعلة والشذوذ قادحان في صحة الحديث، وهما يقعان في المتن كما يقعان في السند.

وقرروا أنه قد يصح السند ولا يصح المتن، كما أنه قد يصح المتن ولا يصح السند ونظروا في ذلك إلى ملابسات كل من السند والمتن.

ومن دقة منهجهم أن ميزوا بين مراتب القبول ولم يسووا بينها، فهي متفاوتة من أصح الصحيح إلى أدنى مراتب الحسن، ولم يغفلوا فيها عن اعتبار عنصر التقوية. فالحسن إذا تقوى يلتحق بالصحيح، والضعيف اليسير الضعف إذا تقوى يلتحق بالحسن، على تفصيل ليس هذا مقامه.

ويتركز بحثهم عن الرواة في جانبين: العدالة والضبط، وهما مرتبطان بالسند والمتن[3]، وقد « أجمع جماهير أئمة الحديث والفقه على أنه يشترط فيمن يحتج بروايته أن يكون عدلا ضابطا لما يروي. وتفصيله: أن يكون مسلما بالغا عاقلا سالما من أسباب الفسق وخوارم المروءة، متيقظا غير مغفل، حافظا إن حدث من حفظه،

---

(١) انظر: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي: ١٢٦، ومنهج النقد في علوم الحديث:٣٧.

(٢) انظر: منهج النقد في علوم الحديث:٤٨٣، ومنهج النقد عند المحدثين –نشأته وتاريخه، محمد الأعظمي:١٩، مكتبة الكوثر، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ.

(٣) انظر: نقد المتن وعلاقته بالحكم على رواة الحديث عند علماء الجرح والتعديل، د.خالد الدريس، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٣٩، ٢٠٠٥م.

ضابطا لكتابه إن حدث من كتابه، وإن كان يحدث بالمعنى اشترط فيه مع ذلك أن يكون عالما بما يحيل المعاني »[1].

والحكم على العدالة للراوي مبني على معرفة أحواله حسب الأمور الظاهرة، والاعتبار فيه للظن الغالب.

والطريق إلى معرفة عدالة الرواة هو بتزكية المعاصرين من العلماء الأبرار، الذين تكلموا في الراوي بالعدل والإنصاف دون تحيز أو محاباة.

أما منهج المحدثين في نقد الرواة من جهة الضبط، فمنهج متشعب ومتقدم، فتارة يقارنون بين الروايات، وتارة يعارضونها بالقرآن، وأحياناً يفحصون الورق والحبر.

وبهذا المنهج عرف الحديث الصحيح، والحسن، والضعيف، والشاذ، والمنكر، والمعلل، والمدرج، وغير ذلك.

وقد توسع هذا المنهج وتنوعت طرقه من معارضة روايات عدد من الصحابة بعضها ببعض، ومعارضة روايات محدث واحد في أزمنة مختلفة، ومعارضة روايات عدد من التلاميذ لشيخ واحد، إلى غير ذلك من أنواع المعارضة.

ولم يغب عن المحدثين ما قد يطرأ على الحديث نتيجة تناقله بين رجال السند، وما قد يتوهم من إخلال الراوي بالحديث؛ فوضعوا من الشروط ما يزيل ذلك التوهم من وجهين:

الأول: إن الرواية بالمعنى لم تجز إلا لعالم باللغة، لا يحيل المعاني عن وجهها، وهذا بالنسبة للصحابة متوفر، فهم أرباب الفصاحة، ولما أوتوه من قوة الحفظ وأسبابه، ثم من جاء بعدهم يعرض على الاختبار، ولم يقبل العلماء إلا من توفر فيه هذا الشرط.

والثاني: هب أن الراوي بالمعنى قد أخطأ الفهم وروى الحديث على الخطأ، أفيذهب الخطأ على العلماء؟ هذا مالا يمكن؛ فإنهم يشترطون في الحديث الصحيح والحسن انتفاء الشذوذ والعلة منه، أي أن حديث الثقة لا يقبل حتى يعرض على روايات الثقات، ويتبين أنه موافق لها، سالم من القوادح الخفية[2].

---

(١) مقدمة ابن الصلاح:٢٨٨.

(٢) انظر: منهج النقد في علوم الحديث:٢٣٠.

ومـن دقة منهـج المحدثين أنهم قسموا علماء الجرح والتعديل إلى طبقات بناءً علـى اختلافهم في مستوى النقد فمنهم المتشدد، ومنهم المتساهل، ومنهم المتوسط المعتـدل، ومـا ذاك إلا لاختـلاف الأنظـار والمقاييس مـن إمام لآخـر، وكذلك عند اختلاف الجرح والتعديل في أحد الرواة فهناك ضوابط للترجيح.

ومـن حرصهم على العدل وبعداً مـن المؤثرات الذاتية، قرر جمهـور العلماء أن الجـرح لا يُقبـل إلا مفسـرا « لأن الناس يختلفون فيما يجرح ومـا لا يجرح، فيطلق أحدهم الجرح بناء على أمر اعتقده جرحا، وليس بجرح في نفس الأمر، فلا بد من بيان سببه، لينظر فيه أهو جرح أو لا »[1].

إلى غـير ذلك مـن التفصيلات الدقيقة والشـروط الموضوعية التي ذكروها في كتب هذا العلم بما لا مزيد عليها، عند من ينظر إليها بعين العدل والإنصاف[2].

ومـن هنا فمناهـج النقد المعاصرة لا يمكـن أن تضيف شيئاً جديـداً إلى منهج النقد عند المحدثين.

وبعقـد مقارنة بين منهج النقـد في علم الحديث، ومنهج النقـد في علم التاريخ يتضح بكل جلاء تفوق منهج المحدثين من خلال ما يلي[3]:

أ- جمع كل الأصول:

وهـذه عملية يشترك فيها المحـدث والمؤرخ، ولكن قام بهـا المحدثون على أكمل الوجوه وبما لم يستطع مجاراته أحد من المؤرخين، فلقد اجتمع عند بعض المحدثين أكثر من عشرة نسخ لأصل واحد، وكذلك نجد وثيقة واحدة لدى عشرات المحدثين.

ب- إثبات صحة النصوص:

ممـا يميز منهج المحدثين أنه لا يمكن اعتبار حديث ما أو كتاب ما قابلاً للبحث في صحتـه مـا لم يكن وصل إلينـا بالإسناد المتصل إلى قائلـه أو مؤلفه، ثم لا يمكن

---

(١) مقدمة ابن الصلاح:٢٢٨، وانظر: الكفاية:١٠٨، ومنهج النقد في علوم الحديث:٩٧.

(٢) ينظـر في تفصيـلات ما تقدم كتابي: منهج النقد في علوم الحديث، ومنهج النقد عند المحدثين، وكذلك يرجع إلى كتب علم المصطلح.

(٣) انظر تفصيل ذلك في : منهج النقد عند المحدثين: ٩٢-١٠٩.

الاعتماد عليه ما لم يكن جميع الرواة في السند معروفين بالعدالة والضبط، وما لم يكن السند متصلاً كذلك، وهذا يثبت أن شروط المحدثين أقوى من شروط المؤرخين.

ومن ناحية أخرى فهذا المنهج قد طبقه المحدثون عملياً، بخلاف المؤرخين الذين لا يُقارن تطبيقهم العملي لمنهجهم بما كان عند المحدثين.

وقد اعتنى المحدثون بفحص الحبر والورق والخط المستعمل في كتابة أصل ما، وسبقوا بذلك غيرهم بقرون طويلة.

ج- تحليل النصوص لمعرفة مراد القائل:

لقد اعتنى بذلك المحدثون أيما عناية، فتخصص بعضهم في نقل النص، وتخصص بعضهم في البحث عن معاني الألفاظ بما عرف بعلم غريب الحديث، واختص بعضهم بإثبات صحة النص، واجتمعت تلك التخصصات في بعض المحدثين، وكل ذلك ليس له نظير في نقد التاريخ.

د- مرحلة النقد السلبي لمعرفة صدق الناقل وعدالته:

لا شك أن المحدثين فاقوا غيرهم في هذا المجال، لأن أول شرط لقبول الرواية عدالة الراوي، فإن كذب المحدث في حديث عادي لا يقبل حديثه ولو لم يكذب على النبي ﷺ، وكانت لهم موازين دقيقة يزنون بها الرجال، ولا يكتفون بمجرد معرفة الرجل بالصلاح.

قال أبو الزناد -رحمه الله-: « أدركت بالمدينة مائة كلهم مأمون، ما يؤخذ عنهم الحديث، يقال: ليس من أهله » [(١)].

بينما في النقد التاريخي أقصى ما يرجى أن يكون صاحب الوثيقة صادقاً وعدلاً في كتابة وثيقته، ولا يهم إن كان يكذب بعد ذلك أو لا.

إضافة إلى أنه قلما توجد مراجع تمكن من معرفة مؤلف الوثيقة ومدى صدقه وعدالته، كما هو الشأن عند المحدثين.

(١) مقدمة صحيح مسلم: ١/ ١٥.

فبعد هذه المقارنة الموجزة يثبت أن النقد التاريخي لم ولن يصل إلى قوة علم الحديث في نقد النصوص، ومن هنا يتبين بطلان دعوى الحاجة إلى تجديد علم مصطلح الحديث، وتهافت ما أثير حوله من اعتراضات؛ لأن مبنى ذلك على الجهل بحقيقة منهج المحدثين في نقد الروايات والأخبار.

ثانياً- أما اتهام المحدثين بأنهم قلما استخدموا عقولهم في منهجهم في النقد وخاصة المتن فيجاب عنه بما يلي:

أ- مراعاة المحدثين للعقل هي في كل موضع من دراسة الأحاديث النبوية، عند السماع، وعند التحديث، وعند الحكم على الرواة، وعند الحكم على الأحاديث[1].

أما مراعاة المحدثين للعقل في قبول الحديث ورده عند السماع: فيبدو ذلك واضحًا في اعتمادهم صحة سماع الصبي متى كان مميزًا فاهمًا للخطاب ورد الجواب، وكذلك فحص التلميذ الواعي وانتباهه لحال الشيخ، الذي يريد أن يتلقى عنه، قبل سماعه منه، فإذا وجده سيئ الحفظ ، أو مضطربًا في الحديث أو شديد التدليس عند التحديث ، أو يروي الواهيات، أو المنكرات، أو يسوق الموضوعات والخرافات، ونحو ذلك أعرض عن التحمل عنه، والسماع منه .

وأما مراعاة المحدثين للعقل في قبول الحديث ورده عند التحديث فيتضح من كونهم عندما يتبين لهم كذب أو وهم عند الرواة في الأسانيد، أو شذوذ ، أو علة في المتون يمسكون عن التحديث بها، ولا يذكرونها إلا مع البيان لما في تلك الأسانيد أو المتون من ضعف وشذوذ.

وأما مراعاة المحدثين للعقل عند الحكم على الرواة: فهذا يظهر كثيرًا في كتب التراجم، فالأئمة كثيرًا ما يجرحون الراوي بخبر واحد منكر جاء به فضلاً عن خبرين أو أكثر، ويقولون: للخبر الذي تمتنع صحته أو تبعد : «منكر» ، أو «باطل» ، وتجد ذلك كثيرًا في تراجم الضعفاء، وكتب العلل والموضوعات، والمتثبتون لا يوثقون الراوي حتى يستعرضوا حديثه، وينقدوه حديثًا حديثًا.

---

(١) انظر تفصيل ذلك في: الأنوار الكاشفة: ٦-٧، ولمحات من تاريخ السنة وعلوم الحديث:١٧٢-١٧٧، ومنهج النقد عند المحدثين٨٣-٨٩.

وأمـا مراعـاة المحدثين للعقل عند الحكم على متـون الأحاديث: فهذا واضح في جعلهم من دلائل الوضع في الحديث مخالفته لبدهيات العقل إلا أن ذلك مقيدٌ بعدم إمـكان التأويل، وأن يصدر الحكـم بذلك ممن « تضلع في معرفة السنن الصحيحة واختلطت بلحمه ودمه وصار له فيها ملكة وصار له اختصاص شديد بمعرفة السنن والآثـار، ومعرفة سيرة النبي ﷺ وهديه فيما يأمر به وينهى عنه ، ويخبر عنه ويدعو إليه، ويحبه ويكرهه، ويشرعـه للأمة ، بحيث كأنه مخالط للرسول ﷺ كواحد من أصحابه »[(١)].

وقد قال الإمام الشافعي – رحمه الله –: « ولا يستدل على أكثر صدق الحديث وكذبه إلا بصدق المخبر وكذبه، إلا في الخاص القليل من الحديث، وذلك أن يستدل على الصدق والكذب فيه بأن يحدث المحدث ما لا يجوز أن يكون مثله، أو يخالفه ما هو أثبت وأكثر دلالات بالصدق منه »[(٢)].

وهذا هو الأصل في منهج المحدثين بأن يكون مرد معرفة صدق الحديث أو كذبه إنمـا هو في سنده ، وفي حـالات استثنائية يصار إلى تخطئة الراوي من حيث روايته ما لا يجوز لمثله، وذلك بالعرض على مرويات من هو أصدق منه.

والخـبر عن النبـي ﷺ في الغالب يحتمل مـن الناحية العقليـة وجوده وكذلك عدمه، ولا مرجح إلا صدق المخبر، فما الذي يرجح أنه كان يشرب في نفس أو نفسين أو ثلاثة، أو أنه دعا في هذا الموضع أو لم يدع، إلا صدق المخبر؟

« وقد عرف الأئمة الذين صححوا الأحاديث، أن منها أحاديث تثقل على بعض المتكلمـين ونحوهم، ولكنهـم وجدوها موافقـة للعقل المعتد به في الديـن، مستكملة شرائـط الصحـة الأخرى، وفـوق ذلك وجـدوا في القـرآن آيات كـثيرة توافقها أو تلاقيهـا، أو هي من قبيلهـا ، قد ثقلت هي أيضاً علـى المتكلمين،وقد علموا أن النبي ﷺ كان يدين بالقرآن ويقتدي به، فمن المعقول جداً أن يجيء في كلامه نحو ما في القرآن من تلك الآيات »[(٣)].

(١) المنار المنيف، ابن القيم:٤٤ .
(٢) الرسالة:٣٩٩.
(٣) الأنوار الكاشفة:٥.

ثالثاً - قضية تأخر تدوين السنة احتج قديماً بها «بعض من لا علم له ولا معرفة من أهل البدع وغيرهم من الطاعنين في السنن... وجعلوا ذلك ذريعة إلى الزهد في سنن رسول الله ﷺ التي لا يوصل إلى مراد كتاب الله إلا بها، والطعن على أهلها»[1].

وقد تابع أولئك بعض المستشرقين، وأهل الأهواء المعاصرين، وجعلوا ذلك ذريعة إلى الانتقاص من حجية السنة النبوية.

وفي الحقيقة فإن إنكار تدوين الحديث في عهد النبي ﷺ لا يكون إلا عن جهل بالسنة؛ فإن روايات كتابة الحديث قد تعددت بالأسانيد الموثوقة مما يبلغ بها درجة التواتر[2].

ومما ورد كتابته من الحديث في عهده ﷺ:

- الصحيفة الصادقة: التي كتبها عبدالله بن عمرو بن العاص - رضي الله عنه - .
- صحيفة علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - : وهي صحيفة صغيرة تشتمل على العقل -أي مقادير الديات.
- صحيفة سعد بن عبادة - رضي الله عنه - .
- كتبه ﷺ إلى الملوك والعظماء، وإلى أمراء العرب يدعوهم فيها إلى الإسلام.
- كتبه ﷺ إلى أمرائه وعماله، ومنها: كتاب الزكاة والديات الذي كتب به أبو بكر الصديق، وكتاب لعمرو بن حزم عامله على اليمن وفيه أصول الإسلام، وطريق الدعوة إليه، والعبادات، وأنصبة الزكاة، والجزية، والديات.
- كتب أمر بها ﷺ لأفراد من أصحابه لمناسبات ومقتضيات مختلفة.

ويلاحظ أن عدداً من هذه الكتب اشتمل على أحكام دقيقة تحتاج إلى ضبط، مما يجعل الكتابة عنصرًا هامًا في حفظ الصحابة للحديث ينضم إلى العوامل الأخرى ليؤدوه بعد ذلك كما سمعوه من رسول الله ﷺ[3].

---

(١) جامع بيان العلم: ٢/١٢١.

(٢) انظر: منهج النقد في علوم الحديث: ٤٠.

(٣) انظر تفصيل ذلك في: دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، د. محمد الأعظمي: ٩٢-١٤٢، مطابع جامعة الرياض، الرياض، ١٣٩٦هـ، ومنهج النقد في علوم الحديث: ٤٠، وتدوين الحديث، للسيد مناظر الكيلاني: ٢٠٩-٢١٥، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٤م.

ويكفي شاهداً على إذنه ﷺ بالكتابة قول أبي هريرة - رضي الله عنه - : « ما من أصحاب النبي ﷺ أحد أكثر حديثا عنه مني إلا ما كان من عبد الله بن عمرو فإنه كان يكتب ولا أكتب» [١] .

وقول عبدالله بن عمرو - رضي الله عنه - :« كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله ﷺ أريد حفظه؟ فنهتني قريش وقالوا: أتكتب كل شيء ورسول الله ﷺ، بشر يتكلم في الغضب والرضا؟! فأمسكت عن الكتابة، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ، فأومأ بيده إلى فيه فقال: ((**اكتب فوالذي نفسي بيده ما يخرج منه إلا حق**)) [٢] .

وقد جمع العلماء بين أحاديث النهي عن الكتابة والإذن بها، فقيل : إن النهي متقدم، وآخر الأمرين الإباحة، وقيل: إنه إنما نهى أن يكتب الحديث مع القرآن في صحيفة واحدة لئلا يختلط به ويشتبه على القارئ، فأما أن يكون نفس الكتاب محظورا وتقييد العلم بالخط منهيا عنه فلا.

وبتأمل النصوص يتبين أن النهي عن الكتابة معلل، والعلة ليست مجرد الخوف من اختلاط الحديث بالقرآن، فإن من العلل خوف الانكباب على درس غير القرآن، وترك القرآن اعتمادا على ذلك، كما في الأثر المروي عن عمر - رضي الله عنه - .

ومن العلل خوف الخطأ أو الزيادة والنقصان في حديث النبي ﷺ والدخول في وعيد النبي ﷺ فعن أنس بن مالك - رضي الله عنه - قال : « إنه ليمنعني أن أحدثكم حديثاً كثيراً أن النبي ﷺ قال : ((**من تعمد علي كذباً فليتبوأ مقعده من النار**)) [٣] .

وأما الأثر المروي عن أبي بكر - رضي الله عنه - والذي نقله ياسين، فنلحظ تجاهله [٤] أن الذهبي -رحمه الله- قدّم في التذكرة قبله قول أبي بكر للجدة: « ما

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب كتابة العلم، ح(١٣).

(٢) رواه الإمام أحمد في مسنده: ٢ / ١٦٢ ،١٩٢، وأبو داود في سننه، كتاب العلم، باب في كتاب العلم، ح(٣٦٤٦)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة :٤ / ٤٥.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب إثم من كذب على النبي ﷺ ح(١٠٨).

(٤) تابع عبدُ الجواد ياسين في هذه المسألة وفي طريقة إيرادها محمود أبورية في كتابه أضواء على السنة المحمدية:٢٩ وما بعدها.

أجد في كتاب الله شيئاً، وما علمت أن رسول الله ﷺ ذكر لك شيئاً » ، ثم سأل الناس، فقضى بما أخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة عن النبي ﷺ.

ثم ذكر الذهبي ذلك الأثر، وبين الذهبي أنه مرسل أي منقطع؛ لأن ابن أبي مليكة لم يدرك أبا بكر، ومثل ذلك ليس بحجة، ولم ينقل ذلك، كما لم ينقل قول الذهبي: « مراد الصديق التثبت في الأخبار والتحري، لا سد باب الرواية ألا تراه لما نزل به أمر الجدة ولم يجده في الكتاب كيف سأل عنه في السنن فلما أخبره الثقة لم يكتف حتى استظهر بثقة آخر ولم يقل حسبنا كتاب الله كما تقوله الخوارج »[1].

ثم إن « المتواتر عن أبي بكر - رضي الله عنه - ، أنه كان يدين بكتاب الله تعالى وسنة رسوله، وأخذ بحديث ((**لا نورث**)) مع مايتراءى من مخالفته لظاهر القرآن، وأحاديثه عن النبي ﷺ موجودة في دواوين الإسلام »[2].

وأما ورد عن عمر - رضي الله عنه - فقد ذكر بعض أهل العلم أن وجه قول عمر هذا إنما كان لقوم لم يكونوا أحصوا القرآن فخشي عليهم الاشتغال بغيره عنه؛ إذ هو الأصل لكل علم، وقيل: إن عمر - رضي الله عنه - إنما نهى من الحديث عما لا يفيد حكما ولا يكون سنة، ولعل الأول أصح، لما ورد في بعض الروايات قوله - رضي الله عنه - : « إنكم تأتون أهل قرية لهم دوي بالقرآن كدوي النحل فلا تصدوهم بالأحاديث فتشغلوهم، جودوا القرآن »[3].

ومما يوضح مقصده - رضي الله عنه - في النهي عن الكتابة والإكثار من التحديث ما روي أنه - رضي الله عنه - خرج فجلس على المنبر فتشهد، فأثنى على الله بما هو أهله، ثم قال: « أما بعد، فإني قائل لكم مقالة لا أدري لعلها بين يدي أجلي، فمن عقلها ووعاها فليحدث بها حيث تنتهي به راحلته، ومن خشي أن لا يعيها فلا أحل لأحد أن يكذب علي، إن الله بعث محمدا بالحق وأنزل معه الكتاب، فكان مما أنزل معه آية الرجم ، وذكر الحديث»[4].

---

(١) تذكرة الحفاظ:١/٣.
(٢) الأنوار الكاشفة:٥٣.
(٣) رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله:١/٦٤.
(٤) أخرجه النسائي في سننه الكبرى: ٤/ ٢٧٤.



قال ابن عبد البر -رحمه الله- عن هذا الأثر: « وهذا يدل على أن نهيه عن الإكثار وأمره بالإقلال من الرواية عن رسول الله ﷺ؛ إنما كان خوف الكذب على رسول الله ﷺ وخوفا أن يكونوا مع الإكثار يحدثون بما لم يتيقنوا حفظه ولم يعوه؛ لأن ضبط من قلت روايته أكثر من ضبط المستكثر، وهو أبعد من السهو والغلط الذي لا يؤمن مع الإكثار؛ فلهذا أمرهم عمر من الإقلال من الرواية، ولو كره الرواية وذمها لنهى عن الإقلال منها والإكثار، ألا تراه يقول: فمن حفظها ووعاها فليحدث بها، فكيف يأمرهم بالحديث عن رسول الله ﷺ وينهاهم عنه هذا لا يستقيم، بل كيف ينهاهم عن الحديث عن رسول الله ﷺ ويأمرهم بالإقلال منه، وهو يندبهم إلى الحديث عن نفسه بقوله: من حفظ مقالتي ووعاها فليحدث بها حيث تنتهي به راحلته. ثم قال: ومن خشي أن لا يعيها فلا يكذب علي. وهذا يوضح لك ما ذكرنا »[1].

ثم إن في الاستدلال بحديث أبي سعيد - رضي الله عنه - على عدم كتابة السنة تناقضا؛ إذ هو حديث، فلماذا كُتب؟

ويقال أيضاً: إن السنة حفظت بالكتابة والرواية، كما هو الشأن في القرآن؛ وكل من الكتابة والرواية يتمم الآخر، ولك أن تتصور لو أن الأمة اكتفت بالكتابة في حفظ القرآن واستغنت عن حفظه في الصدور، ونقله بالرواية، هل سيكون القرآن سيصل إلينا كما هو الآن؟[2].

رابعاً- الصحابة رضوان الله عليهم هم خلفاء رسول الله ﷺ في نشر الدين، وتبليغ الرسالة، ومن ثم لم يقع خلاف بين العلماء على أهمية الوقوف على معرفة أصحاب النبي ﷺ، وتمييزهم عن غيرهم.

والصحابي -عند المحدثين- هو من لقي النبي ﷺ -مؤمنا به، ومات على الإسلام[3].

وحصر الصحبة فيمن طالت صحبته للنبي ﷺ قد انتقده العلماء بأنه يؤدي

---

(١) جامع بيان العلم وفضله: ٢/ ١٢٢.

(٢) انظر: تدوين الحديث:١٧٥-١٧٦.

(٣) انظر: مقدمة ابن الصلاح:٤٨٩، ونخبة الفكر:١٥٠.

إلى إخراج أقوام وقع الاتفاق على اعتبارهم من الصحابة، كجرير بن عبد الله البجلي - رضي الله عنه - [(1)].

وأما الطعن في منهج المحدثين لتعديلهم كافة الصحابة فهو مردود لما يلي:

1. اتفق أئمة الحديث والفقه على عدالة الصحابة، ولم يخالف في ذلك، إلا طوائف من المعتزلة، والخوارج، والرافضة[(2)].
2. دلت النصوص الكثيرة من القرآن والسنة على عدالة الصحابة رضوان الله عليهم.

قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران:١١٠]، وقال: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ [الفتح:١٨]، إلى غير ذلك من الآيات.

ومن السنة: قوله ﷺ: **((لا تسبوا أصحابي لا تسبوا أصحابي، فوالذي نفسي بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه))**[(3)].

قال الخطيب البغدادي -رحمه الله-: « والأخبار في هذا المعنى تتسع، وكلها مطابقة لما ورد في نص القرآن، وجميع ذلك يقتضي طهارة الصحابة، والقطع على تعديلهم ونزاهتهم، فلا يحتاج أحد منهم مع تعديل الله تعالى لهم المطلع على بواطنهم إلى تعديل أحد من الخلق لهم، فهم على هذه الصفة إلا أن يثبت على أحدهم ارتكاب ما لا يحتمل إلا قصد المعصية، والخروج من باب التأويل، فيحكم بسقوط عدالته، وقد برأهم الله تعالى من ذلك، ورفع أقدارهم عنه، على أنه لو لم يرد من الله عز وجل ورسوله فيهم شيء مما ذكرناه لأوجبت الحال التي كانوا عليها، من الهجرة، والجهاد، والنصرة، وبذل المهج والأموال، وقتل

---

(١) انظر: مقدمة ابن الصلاح:٤٩١.

(٢) انظر: الكفاية:١١٨، ومقدمة ابن الصلاح:٤٩٢.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ، باب قول النبي صلى الله عليه و سلم ﷺ: (لو كنت متخذا خليلا)، ح (٣٤٧٠) ومسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب تحريم سب الصحابة رضي الله عنهم، ح (٢٥٤٠).

الآبـاء والأولاد ، والمناصحة في الدين ، وقوة الإيمان واليقين – القطع على عدالتهم والاعتقـاد لنزاهتهم ، وأنهم أفضل من جميع المعدلـين والمزكين الذين يجيئون من بعدهم أبد الآبدين . هذا مذهب كافة العلماء ومن يعتد بقوله من الفقهاء »[1] .

٣- ما كان الصحابة يُكذب بعضهم بعضا، وأكثر الراويات التي وردت فيها هذه الكلمة غير ثابتة، وما ثبت منها فمرادهم من إطلاق الكذب هو الخطأ[2] .

٤- لا يلـزم من تعديـل الصحابة نفي إمكانيـة السهو والنسيـان عنهم مطلقاً، لكنهم في جانب روايتهم للحديث لا بد أن ندرك أنهم عاصروا النبي ﷺ ، وعاصروا الحـوادث، ثم طبقوا ما تعلموه من النبي ﷺ ، وهـذا ما لم يتوافر لغيرهم، وكانوا أيضـاً يتذاكرون فيما بينهم، إضافة أنهم يحتاطون في راوية الحديث فإذا شكوا في الحديث تجنبوا الرواية، والأمثلة على ذلك كثيرة جداً[3] .

خامسـاً- لا ريب أن المحدثين انتقدوا من اتُهم ببدعة، ولكن لم يكن سبب رفض الرواية مجرد البدعة بل يكون هناك أسباب أخرى مثل: سوء الحفظ، والوهم ونحو ذلـك، حتى إن بعضهـم قبل رواية المبتدع الداعية إذا لم يكـن الحديث يؤيد بدعته على الخلاف بينهم في ذلك.

قال ابن الصلاح- رحمه الله-: « اختلفوا في قبول رواية المبتدع الذي لا يكفر في بدعته، فمنهـم مـن رد روايته مطلقا لأنـه فاسق ببدعته.. ، ومنهم من قبل روايـة المبتدع إذا لم يكن ممن يستحل الكذب في نصرة مذهبه أو لأهل مذهبه، سواء كان داعية إلى بدعته أو لم يكن.

وقـال قـوم: تقبل روايتـه إذا لم يكن داعيـة إلى بدعته. وهذا مذهـب الكثير أو الأكـثر من العلماء. وقـال أبو حاتم بن حبان البستي من أئمة الحديث: الداعية إلى البدع لا يجوز الاحتجاج به عند أئمتنا قاطبة، لا أعلم بينهم فيه خلافا.

وهـذا المذهـب الثالث أعدلهـا وأولاهـا. والأول بعيـد مباعد للشائـع عن أئمة الحديـث، فإن كتبهم طافحـة بالرواية عن المبتدعة غير الدعـاة. وفي الصحيحين

(١) الكفاية :١١٨.
(٢) انظر: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي:٢٩٢، ومنهج النقد عند المحدثين:١٢١.
(٣) انظر: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي:٨٠، ومنهج النقد عند المحدثين:١٢٤.



كثير من أحاديثهم في الشواهد والأصول »[١].

ولذا نجد المحدثين قبلوا رواية بعض الشيعة، الذين عرفوا بالصدق والأمانة، كما قبلوا رواية المبتدع إذا كان هو أو جماعته لا يستحلون الكذب كما هو عند الخوارج[٢].

سادساً- علماء الحديث لم يغفلوا عما اقترفه الوضاعون وأهل البدع والمذاهب السياسية من الاختلاق في الحديث، بل بادروا لمحاربة ذلك باتباع الوسائل العلمية الكافلة لصيانة السنة ، فقد عنوا بالبحث في إسناد الحديث وفحص أحوال الرواة بعد أن كانوا من قبل يرجحون توثيق من حدثهم، فعن محمد ابن سيرين أنه قال: « لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا سموا لنا رجالكم، فينظر إلى حديث أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم »[٣].

وقد حث العلماء -بدءاً من الصحابة- الناس على الاحتياط في حمل الحديث عن الرواة، وألا يأخذوا إلا حديث من يوثق به دينا وورعا، وحفظا وضبطا، حتى شاعت في عرف الناس هذه القاعدة: « إنما هذه الأحاديث دين فانظروا عمن تأخذونها »[٤]

كما يتضح ذلك بما ذكروه من قيود في رواية المبتدع، وبيان أسباب الوضع، وعلامات الحديث الموضوع.

سابعاً- أما ما يوجد من اختلافهم في تصحيح حديث من الأحاديث، فإنه ناشي عن أحد أمرين:

الأول: اختلافهم في كون الحديث استوفى شروط الصحة أو لا، فحكم كلٌّ بما انتهى إليه اجتهاده.

الثاني: اختلافهم في اشتراط بعض هذه الشروط للصحة، كالحديث المرسل، بعض العلماء يصححه إذا استوفى بقية الشروط، وبعضهم يضعفه لأنه ليس

(١) مقدمة ابن الصلاح:٢٥٨، وانظر:مقدمة فتح الباري(هدي الساري):٣٨٥.
(٢) انظر: مقدمة فتح الباري: ٣٨٥، ٤٥٩.
(٣) رواه مسلم في مقدمة صحيحه:١/ ١٢.
(٤) انظر: منهج النقد في علوم الحديث: ٥٥، ٤٦٣.

بمتصل، وكاشتراط أن لا يكون الحديث غريبا[1] .

وهذان الأمران يحصلان في سائر العلوم، فلمَ يتخذ من ذلك ذريعة إلى الدعوة إلى تجديد علم المصطلح؟!

وخلاصة القول: أن المحدثين أوجدوا لأنفسهم منهجاً علمياً رصيناً لنقد الأحاديث، وهو منهج دقيق من ناحية، وعملي من ناحية أخرى، وطبقوه، وبذلك سبقوا المؤرخين وغيرهم، ولم يلحق بهم منهج النقد التاريخي رغم مختلف الإدعاءات.

ولا بد من التسليم بأن أئمة الحديث -وخاصة المتقدمين- هم الذين لهم الحق في الحكم على الأحاديث من جهة الثبوت؛ وذلك لتميزهم بخصائص لا توجد عند غيرهم منها[2] :

١. الحفظ الواسع، والاطلاع الكامل، والفهم الدقيق، والممارسة التامة، مما أكسبهم ذوقاً خاصاً يميزون به بين ما ثبت من الحديث وما لم يثبت.
٢. العلم المباشر من الأئمة المتقدمين بالراوي وبدقائق أحواله، وشيوخه، وتلامذته، ومروياته؛ مما له أثر كبير في معرفة علل حديثه.
٣. وقوفهم على النسخ الأصلية للمرويات، واطلاعهم على درجة الاعتماد عليها.
٤. علمهم بطرق تحمل الراوي للحديث، وما عرض له أثناء ذلك مما يؤثر على ضبطه وإتقانه.

وبذلك يتبين تخبط الذين استغنوا عن منهج المحدثين في نقدهم للأحاديث اعتماداً على المتن دون السند، وثبت عدم صلاحية ما اعتمدوه، لأنه نسبي وغير موضوعي، وغير دقيق، وأن علم مصطلح الحديث هو نسيج وحده، ومدونات الحديث فريدة لا نظير لها، ولا تخضع إلا لمنهجها الخاص الذي ولد ونما على أيدي أئمة المسلمين.

---

(١) انظر: مقدمة ابن الصلاح:١٥٢، ومنهج النقد في علوم الحديث:٢٤٣.

(٢) انظر تفصيل ذلك في :أسس نقد الحديث بين أئمة النقد وأهل العصر، د.الشريف حاتم العوني: ٦١٤-٦٤٢، ضمن بحوث ندوة الحديث الشريف وتحديات العصر، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

المبحث الثاني

موقفهم من علم أصول الفقه

إن علم أصول الفقه من أشرف العلوم الشرعية، وأعظمها قدراً، وأكثرها نفعا،وهو من العلوم التي تميزت بها أمة الإسلام عن غيرها من الأمم[1].

وعلم أصول الفقه كما عرّفه كثير من الأصوليين، هو: العلم بالقواعد الكلية التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية[2].

والغاية منه بيان الطرق والوسائل الموصلة إلى معرفة حكم الله تعالى في الوقائع والحوادث، ومن ثم فإن هذا العلم يرسم للمجتهد المنهج المستقيم إلى استنباط الأحكام من النصوص، ويحدد له طرق الاجتهاد في النوازل المستجدة، التي لم يرد فيها بعينها دليل شرعي.

قال الشوكاني -رحمه الله- عن اشتراط أن يكون المجتهد عالماً بأصول الفقه:« فإن هذا العلم هو عماد فسطاط الاجتهاد، وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه، وعليه أيضا أن ينظر في كل مسألة من مسائله نظرا يوصله إلى ما هو الحق فيها؛ فإنه إذا فعل ذاك تمكن من رد الفروع إلى أصولها بأيسر عمل، وإذا قصر في هذا الفن صعب عليه الرد وخبط فيه وخلط، قال الفخر الرازي في المحصول وما أحسن ما قال: أن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه»[3].

وقد بين علماء الأصول في كتبهم مصادر التشريع، ودلالات ألفاظ النصوص،

---

(١) انظر: الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، د. محمد الزحيلي:١/٣٥، دار الخير، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ.

(٢) انظر: الإحكام، الآمدي:١/٢٢، والبحر المحيط في أصول الفقه:١/١٧، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، عبد العلي اللكنوي، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر: ١/١٤، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ، وشرح الكوكب المنير: ١/٤٤، والوجيز في أصول الفقه الإسلامي: ١/٢٧، ومعالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة:٢١.

(٣) إرشاد الفحول:٢/٢٠٩.



وطرق الاجتهاد وصفات المجتهد وشروطه، وطرق دفع تعارض النصوص والترجيح بينها، وكيفية استنباط الأحكام من الأدلة.

وهـذه الجهود الكبيرة والإنتاج العلمي الرصين مـن قبل علماء الأصول كان من أسباب حفظ الشريعة من التحريف والتبديل، وكان بعون الله عقبة كأداء في وجه المنحرفين والمضللين والجهلة الذين حاولوا الدس في الأحكام، والتشويه لحقائق الدين ومقاصده الشريفة.

كما أن علم الأصول يعطي الدليل القاطع على عظمة الثروة الفقهية لعلماء الأمة مـن جهة، ويؤكد من جهة أخرى أن أسباب اختلاف الأئمة في الأحكام هي أسباب موضوعية علمية[1].

وهـذه الجوانب لأهمية علم أصول الفقه وغيرها كثير- تثبت الحاجة إلى دراسته وتعلمه، والاستفادة منه لإعداد العلماء المؤهلين للاجتهاد في المسائل التي تهم الأمة، بما يحقق للمسلمين موافقة شريعة ربهم وتحقيق الاحتكام الصادق إلى القرآن العظيم وسنة المصطفى عليه الصلاة والسلام.

موقف أصحاب هذا الاتجاه من علم أصول الفقه:

أشاد بعض أصحاب هذا الاتجاه بعلم أصول الفقه وبمجمل الكتب المؤلفة فيه، وبحاجة المجتهد إليه.

قال الشيخ د. القرضاوي: « ومما لا بد للمجتهد من معرفته، علم أصول الفقه، وهو علم ابتكره فقهاء المسلمين لإرساء قواعد الاستنباط فيما فيه نص، وضبط الاستدلال فيما لا نص فيه، وهو من مفاخر التراث الإسلامي، ودراسة هذا العلم والتعمق في فهمه ألزم ما يكون للمجتهد »[2].

وقال الأستاذ. فهمي هويدي: « وقد كان علم أصول الفقه، الذي وضع أسسه العقل الإسلامي المنير منذ بداية المسيرة، هو سبيل فقهائنا إلى التعامل مع مختلف مستجدات الواقع، بثقة ويسر، وفي إطار الالتزام المطلوب بنصوص الشريعة ومقاصدها »[3].

---

(١) انظر: الوجيز في أصول الفقه الإسلامي: ٣٣-٤٠، ومعالم أصول الفقه عند أهل السنة: ٢٢-٢٤.

(٢) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: ٣٩.

(٣) حتى لا تكون فتنة: ١٠٥.

ولكن صدرت من بعض أصحاب هذا الاتجاه دعوة إلى تجديد أو إعادة كتابة أصول الفقه، كما صدر عدد من الانتقادات لبعض مسائل الأصول، وطريقة صياغة هذا العلم.

فالدكتور الترابي مثلاً يرى أنه « لابد من وقفة مع علم الأصول تصله بواقع الحياة؛ لأن قضايا الأصول في أدبنا الفقهي أصبحت تؤخذ تجريداً » [1] . وقال: « علم الأصول التقليدي الذي يتلمس فيه الهداية لم يعد مناسباً للوفاء بحاجتنا المعاصرة حق الوفاء؛ لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها بل بطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي » [2] .

وقال د.جمال الدين عطية : « ونظراً لعدم اتساع آليات علم الأصول لمواجهة المستجدات المتسارعة والمختلفة جذرياً عن بيئة التشريع الأولى، فقد اتجه البحث إلى تجديد هذا العلم بما يحقق الغرض منه » [3] .

ويرى عبد الجواد ياسين أنه حتى يعاد عرض الإسلام كما هو في النص الخالص لابد من « أن تنحى كل المصادر اللانصية التي اعتمدتها المنظومة السلفية، وهو ما يعني إعادة قراءة ثم كتابة علم أصول الفقه» [4] .

وقد أكد هؤلاء على ضرورة تجديد أصول الفقه للأسباب التالية:

١. إن معظم مسائل هذا العلم ظنية يمكن إعادة النظر فيها، كما يمكن استحداث وإضافة قواعد جديدة، منكرين بذلك إطلاق القول بأن مسائل هذا العلم قطعية، والذي اشتهر عن الإمام الشاطبي- رحمه الله-، واستدلوا على ذلك بوقوع الخلاف في كثير من المسائل الأصولية كالمصالح المرسلة، والاستحسان، والاستصحاب، وغيرها حتى القياس والإجماع هناك من نازع في حجيتها[5] .

---

(١) تجديد أصول الفقه، د. الترابي:٧، الدار السعودية، الطبعة الأولى ، ١٩٨٤م.

(٢) المصدر السابق: ١٢.

(٣) مقالة (تجديد الفكر الاجتهادي)، لجمال الدين عطية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد١٣، ٢٠٠٠م/١٤٢١هـ

(٤) السلطة في الإسلام: ١٢٦.

(٥) انظر: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، القرضاوي:٦٧، وتيسير الفقه للمسلم المعاصر: ٤١، ومجلة المسلم المعاصر العدد الثاني: ١٢٣، ومنهجية التشريع الإسلامي، د. الترابي:١٣، وبحث تجديد الفكر الإسلامي، إطار جديد ومداخل أساسية، د.أحمد كمال أبو المجد:٤٦.



٢. إن ضرورة الاجتهاد في العصر الحاضر تتطلب إعادة النظر في مضمون المنهج الأصولي حتى ينتج فقهاً يعالج الواقع بصورة عملية[١] .

٣. إن أغلب المؤلفات الأصولية لم تُفصِّل كثيرا في بعض المباحث الهامة كالمقاصد، والاجتهاد الجماعي، والاستقراء وغيرها، مما يستدعي التعمق في دراستها[٢] .

٤. إن كتب الأصول يكثر فيها الحديث عن مسائل لا علاقة لها بالغرض من هذا العلم، كمسائل اللغات، وحكم الأشياء قبل الشرع أهي تكليف أم لا، وغيرها من المسائل التي كانت ميدانا للجدل والمناظرة فيما هو شكلي ولفظي، كما أن الدارسين لأصول الفقه في هذا العصر بحاجة إلى مزيد من التسهيل في صياغة مسائله وحسن عرضه، والعناية ببيان تطبيقاته العملية [٣] .

ومع هذه المبررات لم يقدم هؤلاء صورة متكاملة عن المنهجية البديلة التي يقترحونها، ولا نجد إلا رؤى عامة ووجهات نظر مجملة، ويمكن إجمال هذا الرؤى فيما يلي:

الأول: ذهب بعضهم إلى أن إشكالية علم الأصول تكمن في مفرداته وبنيته حيث بات –من وجهة نظرهم– مجرد أفكار نظرية تاريخية جامدة لا تمكن من تطوير الاجتهاد بما يحل مشاكل العصر ويؤدي إلى النهوض الفكري والتشريعي، والوسيلة –في نظرهم– لتحقيق ذلك التطوير تتم بما يلي:

١. تجاوز المفردات الأصولية والتي هي عبارة عن مفاهيم نظرية ضيقة لا تنتج علماً، ولا تواكب الواقع، مثل: القياس والإجماع.

٢. العودة مباشرة إلى النظر في النص القرآني لاستلهام الأدوات المعرفية الكفيلة بصياغة منهجية تساعد على فهم قضايانا وتطوير معارفنا[٤] .

---

(١) انظر: تجديد أصول الفقه، د. الترابي: ١٢، ٧، والنظرية الإسلامية في العلاقات الدولية، أبو سليمان: ١٥٦، ومقالة (تجديد الفكر الاجتهادي)، لجمال الدين عطية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد: ١٣، ١٤٢١هـ.

(٢) انظر: تيسير الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي: ٤٢، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ.

(٣) انظر: أصول الفقه الإسلامي، منهج بحث ومعرفة، طه جابر العلواني: ٥٤، الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

(٤) انظر: أزمة العقل المسلم، د. عبدالحميد أبوسليمان: ٧٧-٨٠، ٩٤، ٩٥، ٩٩-١٠٠، ١٥٦-١٥٧، ٢٦١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، وقريب منه جمال الدين عطية في مقاله السابق، وعبد الجواد ياسين في السلطة في الإسلام: ١٢٦.

الثاني: من يرى إشكالية علم الأصول تكمن –في نظرهم- في القصور في بعض الجوانب، إما في جانب الصياغة وإما في جانب المضمون. ولذا يرون أنه يجب تجديد أصول الفقه شكلاً ومضموناً وفق معالم محددة من أبرزها ما يلي:

١. صياغة المباحث الأصولية بأسلوب سهل، والبعد عن الجدل، وتشقيق القول في مسائل فرعية، والبعد عن الإلغاز التي تتسم به كثير من المؤلفات الأصولية.

٢. تصفية علم أصول الفقه مما هو دخيل عليه كخلاف غير المسلمين، وأقوال الفرق المنحرفة، وحذف الأمثلة الفرضية، ونحو ذلك مما لا طائل تحته، ولا يترتب عليه فائدة[1].

٣. إعادة هيكلة علم أصول الفقه، بإيجاد تقسيمات جديدة تتيح للباحث التوسع في دراسة المسائل بصورة أوفى وأعمق، مما يؤدي إلى استعمال القواعد الأصولية بشكل أفضل، ومن ذلك إعطاء الأولوية لمقاصد الشريعة وإبراز مراتبها وضوابطها وتطبيقاتها، مما يمكن الباحث من استنباط الأحكام بشكل أكثر مرونة[2].

٤. الاهتمام بدراسة المسائل التي أغفلت في كتب الأصول أو لم تعط الاهتمام الكافي فلم تأخذ حقها من البحث والتحقيق والتعميق ، وأهم هذه المسائل ما يلي:

أ- قضية المصالح ومقاصد الشريعة، والإشارات اليسيرة التي درجت عليها غالب كتب الأصول –في نظرهم- لا تتناسب مع أهمية المقاصد في باب الاجتهاد[3] ؛ ولذا يرى د.أبو المجد « أن إعادة النظر فيما قرره العلماء الأوائل في شأنها قد صارت أمراً تدعو إليه الضرورة والحاجة العامة؛ فالشريعة كلها مبناها على المصالح، كما يقول ابن قيم الجوزية، والعلاقة بين « المصلحة« واعتبارها دليلاً شرعياً يتمم النصوص، وبين مقاصد الشريعة أظهر من أن تحتاج إلى بيان؛ إذ تكاليف الشريعة ترجع كلها كما يقول الشاطبي فى الجزء الثاني من موافقاته إلى « تحقيق مقاصدها في الخلق » ، فالمصالح هي غاية التشريع، وتحقيقها هو أساس العلة التي يرتبط بها كل حكم شرعي؛ بحيث إذا زالت أو تغيرت معها الحكم، وهذا هو الفهم الرشيد للتشريع

---

(١) انظر: نظرات في تطور علم أصول الفقه، د. العلواني ، ضمن مجلة أضواء الشريعة ، العدد العاشر:١٤٣.

(٢) انظر: النظرية العامة للشريعة الإسلامية، د. جمال الدين عطية: ١٨٦-١٨٩، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

(٣) انظر: تيسير الفقه للمسلم المعاصر:٤٢ ،وبحث تجديد الفكر الإسلامي، إطار جديد ومداخل أساسية:٥٣.

الإسلامي في جملته وفى جزئياته»[١].

ب- ومن تلك المسائل التمييز بين -ما يسمونه- السنة التشريعية والسنة غير التشريعية، مستندين في ذلك إلى تقسيم بعض الأصوليين لتصرفات النبي ﷺ إلى تصرفات بالرسالة، والفتيا، والإمامة، والقضاء، كما استندوا إلى حديث تأبير النخل وفيه: أن النبي ﷺ مر بقوم يلقحون النخل، فقال: ((**لو لم تفعلوا لصلح**))، قال: فخرج شيصاً، فمر بهم، فقال: ((**ما لنخلكم**)) ؟ قالوا: قلت كذا وكذا. قال: ((**أنتم أعلم بأمر دنياكم**))[٢].

فيدعو مثلاً د. أحمد أبو المجد إلى « تحديد ما يعد تشريعاً وما لا يعد تشريعاً من أقوال النبي ﷺ وأفعاله، وأساس هذه الحاجة ما أجمع عليه علماء المسلمين، وشهد له القرآن الكريم من أن النبي ﷺ بشر يوحى إليه، وأن بشريته ظلت حاضرة في حياته حضور نبوته، وأن كثيراً من أقواله وأفعاله قد صدرت عنه بحكم تلك البشرية دون أن يكون المقصود بها التشريع وتقرير الأحكام الملزمة للناس من بعده، وقد يصرح النبي ﷺ بأن فعله للتشريع أو أنه من خاصة أمره البشري، وقد لا يصرح بذلك فيستعين العلماء بطبيعة الموضوع الذي ورد فيه الحديث وملابساته وما يحيط به من قرائن»[٣].

ج- ومنها القياس الذي يحتاج إلى تطوير؛ ذلك أنه -في نظرهم- وضع له من الشروط ما جعله في دائرة ضيقة، وهي دائرة تعدية حكم الأصل إلى الفرع بجامع

---

(١) بحث تجديد الفكر الإسلامي، إطار جديد ومداخل أساسية:٥٢.

(٢) رواه مسلم ، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا على سبيل الرأي، ح (٢٣٦٣).

انظر كلامهم في الحديث : الفقه الإسلامي بين التجديد والأصالة، د. القرضاوي:٤٣، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ، وتيسير الفقه للمسلم المعاصر:٤٢، والإسلام وحقوق الإنسان، د.محمد عمارة:١١٨، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٥م، وتمرد على الممنوع، د.راشد الغنوشي:٤٦، وفي النظام السياسي للدولة الإسلامية، العوا:١٤٩، دار الشروق، القاهرة، الطبعة السابعة، ١٩٨٩م، وبحث (العقل وموقعه في المنهجية الإسلامية) ، د.طه العلواني، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٦، ١٩٩٦-١٩٩٧م.

(٣) بحث تجديد الفكر الإسلامي، إطار جديد ومداخل أساسية: ٤٩.

العلة المنضبطة، فهو اجتهاد يقتصر على قياس حادثة محدودة على سابقة محدودة منصوص عليها، وهذه دائرة ضيقة إذا ما أردنا أن نواجه قضايا ينظر فيها إلى ما تضمنته من مصالح أو مفاسد، وعليه فيرون جعل المصلحة هي المعيار للقياس.

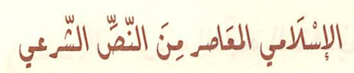
فهذا جمال الدين عطية يرى من مسائل التجديد في أصول الفقه « اللجوء عند القياس إلى الحكمة من حكم الأصل لتطبيقه في الفرع إذا لم تحقق العلة الحكمة المقصودة، إذ من المعلوم أن العلة هي مجرد وسيلة منضبطة لإجراء عملية القياس وتحقيق مقصد الشارع من حكم الأصل في الفرع، وقد ذهب إلى جواز ذلك بعض الأصوليين ومنهم الرازي في المحصول.

وهذه المسألة لم تكن ظاهرة الفائدة في البداية حيث كانت ظروف الحياة قريبة من ظروف عصر الرسالة بحيث يسهل وجود نص تقاس عليه الوقائع الجديدة، ولكن مع تطور الحياة وجدت وقائع بعيدة كل البعد عن الاشتراك في علة حكم الأصل، ومن هنا بدأ التفكير في صورة جديدة من القياس أطلق عليها أصحابها القياس الكلي، القياس المصلحي، القياس المرسل، القياس الواسع، القياس الإجمالي، قياس المصالح المرسلة إلى غير هذه الأسماء التي يجمعها جميعاً محاولة التحرر من الشروط التقليدية للقياس خاصة موضوع العلة وأن يستعاض عنها بالحكمة، ولكن دائماً مع البقاء في إطار نقل حكم الأصل الجزئي إلى الفرع الجزئي »[1].

ود. الترابي يرى في دعوته لما أسماه بالقياس الواسع، أن القياس الأصولي بمعاييره التقليدية محدود لا يفي بمتطلبات الحياة، وربما صلح استكمالاً للأصول التفسيرية في تبيين أحكام النكاح والشعائر والآداب ، ولكنه لا يجدي في المجالات الواسعة في الدين[2].

ويرى أن السبيل إلى علاج ذلك أن نعتبر طائفة من النصوص ونستنبط من جملتها مقصداً معيناً من مقاصد الدين أو مصلحة معينة من مصالحه، ثم نتوخى ذلك المقصد حيثما كان في الظروف والحادثات، ويرى أن ذلك فقهٌ يقربنا من فقه

(١) مقالة تجديد الفكر الاجتهادي.
(٢) تجديد أصول الفقه:٢٢-٢٣.





عمر - رضي الله عنه - ؛ لأنه فقه مصالح عامة واسعة، لا يلتمس تكييف الموافقات الجزئية تفصيلاً فيحكم على الواقعة قياساً على ما يشابهها من سالفة، بل يركب مغزى اتجاهات الشريعة الأولى، ويحاول في ضوء ذلك توجيه الحياة الحاضرة، إن هذا القياس الواسع، أو قياس المصالح المرسلة، يعد - في نظره- درجة أرقى في البحث عن جوهر مناطات الأحكام؛ إذ نأخذ جملة من أحكام الدين منسوبة إلى جملة الوقائع التي تنزل فيه، ونستنبط من ذلك مصالح عامة ونرتب علاقاتها من حيث الأولوية والترتيب، وبهذا التصور لمصالح الدين، نهتدي إلى تنظيم بما يوافق الدين[1] .

وانتقد د. لؤي صافي ما أسماه التوظيف المجتزئ لطرائق الاستنباط، ولتجاوز الإشكاليات المتولدة عن ذلك يدعو إلى « إعادة النظر في طرائق الاستنباط النصي، التي قدمها العلماء الأصوليون المتقدمون، ليس رغبة في نقض جهودهم، بل الاستفادة من مساهماتهم والبناء على عملهم، وإعادة ترتيب الطرائق التي طورها وفق منهجية أصولية »[2]، وقد سمى تلك المنهجية الأصولية منهجية القواعد القياسية، وهي- عنده- « منهجية علمية ترمي إلى الانتقال من النظم الجزئي إلى النظم الكلي من خلال اعتبار كافة النصوص المتعلقة بالموضوع المدروس »[3] .

د- ومن مسائل التجديد توسيع دائرة المباح في الشريعة، وذلك بتقليص دائرة النصوص الملزمة ورفض القياس فيما لا نص فيه.

فعبد الجواد ياسين انتقد مفهوم القياس الأصولي خاصة عند الإمام الشافعي- رحمه الله- ، ويرى أن الإشكالية عند الشافعي تأتي من تقرير أن الموقف من النازلة التي لم يكن فيها بعينها نص هو الاجتهاد، ولكن « الاجتهاد ليس مطلق الرأي في ظل الضوابط العامة للشريعة، وإنما هو تمرير النازلة على النصوص لإلحاقها بأقرب شبيه لها فيها، وإنزال حكمه عليها، سواء كان وجوباً، أو ندباً، أو حرمةً، أو كراهةً، أو إباحةً مطلقة، وهو ما يعني إمكان الوصول عن طريق القياس إلى وجوب ما لم ينص صراحة على وجوبه، أو تحريم ما لم ينص صراحة على تحريمه »[4]؛ ومن ثمّ

---

(١) انظر: المصدر السابق:٢٥.

(٢) إعمال العقل: ١٦١.

(٣) المصدر السابق: ١٩٧.

(٤) السلطة في الإسلام: ٥٠.

زعم أن « المنهج الأصولي الذي أسسه الشافعي، تجاهل الدلالة الحقيقية للسكوت؛ حيث ألحق كل مسكوت عنه بأقرب شبيه له في النصوص، بحجة اشتراكهما في العلة، أو تماثلهما في وجه من وجوه الصفة، أو تماثلهما في وجه الصفة، وذلك أن الدلالة الحقيقية للسكوت إنما هي الإباحة المطلقة أو البراءة الأصلية بالتعبير الأصولي المعروف »[(١)].

ومن أجل تحقيق ذلك يطالب بأن يخرج من علم الأصول « الإجماع، ويخرج القياس الفقهي الملزم، ويخرج قول الصحابي، وقول التابعي، وعمل أهل المدينة ... إن ذلك يعني[عنده] أن تعود دائرة النص إلى حجمها الطبيعي الأول الذي حدده الوحي»[(٢)].

ومن مجالات التجديد عنده « أن الحكم الملزم في صيغة محكمة هو الحكم الوارد في النصوص أي في الكتاب والسنة الصحيحة [بمفهومه] على وجه الجزم بالواجب أو الحرمة بالمعنى الأصولي المعروف، دون غيرهما من دلالات الندب أو الكراهة»[(٣)]؛ ومن ثم فعدم النص- عنده- هو في ذاته نص بالإحالة على دائرة المباح، وذلك يؤدي بالضرورة إلى القول بأن الأحكام في الإسلام لا تخرج عن دائرتين اثنتين، دائرة المباح أولاً ودائرة الإلزام ثانياً، وبقدر ما تضيق الثانية تتسع الأولى، وبقدر ما تتسع الثانية تضيق الأولى[(٤)].

وعمدته في ذلك « بعد الدليل الكلي المستمد من قوانين العقل، ومن أسس التوحيد القاضية بأن التشريع منحصر في الله تعالى، هو نص صحيح صريح للنبي ﷺ يقول: ((**ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعم، وما نهيتكم عن شيء فدعوه**))[(٥)][(٦)].

---

(١) المصدر السابق: ٥١، وانظر أيضاً : ٥٣، ٦١، ٦٢.

(٢) المصدر السابق: ١١٦.

(٣) المصدر السابق: ١٥.

(٤) انظر: المصدر السابق: ١٦.

(٥) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج باب فرض الحج مرة في العمر، ح (١٣٣٧).

(٦) انظر: السلطة في الإسلام: ١٥.

وقال د. لؤي صافي منتقداً القياس الأصولي: « فكأننا بالقياس نرد على النصوص إحالتها، ونفتئت على دائرة المباح أي على دائرة الحرية الإنسانية »[(١)].

وقال الأستاذ فهمي هويدي: « منذ نزلت آيات القرآن الكريم التي تعلن: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [لقمان:٢٠]، و﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة:٢٩]، وغيرها من الآيات المتشابهة، منذ ذلك الحين استقر رأي الفقهاء على قاعدة تشكل منطلقاً أساسياً في التفكير الإسلامي، هي أن الأصل في الأشياء الإباحة... ومن هنا ضاقت دائرة المحرمات في شريعة الإسلام ضيقاً شديداً، واتسعت دائرة الحلال اتساعاً بالغاً، وبقيت النصوص الصحيحة الصريحة بالتحريم قليلة جداً »[(٢)].

وقد استند أصحاب دعوى تجديد أصول الفقه إلى نماذج تاريخية يرون أنها مارست تجديداً لأصول الفقه، وأهم هذه النماذج: ابن حزم، والشاطبي رحمهما الله.

فيرى عبد الجواد ياسين أن ابن حزم يمثل -في نظره- « نموذجاً استثنائياً وراقياً لحالة القدرة في العقل المسلم على النفاذ من سلطان السلفية التاريخية، التي زاحمت النص في كثير من صلاحياته، وقُدر لها بعد ذلك أن تشكل البنية الفقهية للعقل الإسلامي، بكاملها على وجه التقريب »[(٣)].

وعنده أن « الأمر الذي فعله ابن حزم، واستحق من أجله موقعه الذي نرشحه له في العقل المسلم، هو تأكيده الحاسم على ما نسميه مفهوم الإلزام، والذي تلعبه فيه دائرة المباح»[(٤)].

وأوجه التجديد عند ابن حزم -التي زعم- خروجه بها عن حدود المنظومة السلفية، تتمثل في بروز الحاسة النقدية التي تعبر بالضرورة عن توجه عقلي

---

(١) المصدر السابق: ٦٢.

(٢) القرآن والسلطان: ١٩٧.

(٣) السلطة في الإسلام: ١٥، وانظر: تجديد أصول الفقه، د. الترابي: ١٩، وبحث (العقل وموقعه في المنهجية الإسلامية)، د. طه العلواني، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٦، ١٩٩٦-١٩٩٧م.

(٤) السلطة في الإسلام: ١٦.

ومتحرر تحت سقف النص، ونفيه شرعية ووجود الإجماع بالمفهوم السلفي، وما وصفه بحملته الضارية لإبطال القياس، وتقريره أن الدين ليس فيه إلا واجب أو حرام أو مباح[١].

ومع ذلك لم يخفِ انتقاده لموقف ابن حزم من السنة وعلم الحديث، حيث وصفه في هذه الجزئية بالموقف السلفي القح[٢]، وسبب ذلك – في نظره- أن ابن حزم لم يتنبه بالقدر الكافي للخلل الكامن في المنهجية التقليدية لعلم الحديث[٣].

وأما الاستناد إلى الشاطبي –رحمه الله- فقد وُجد من الداعين إلى اعتماد المقاصد والمصالح أساساً للتشريع.

فالغنوشي مثلا يقول: « والاتجاه العام في الفكر الإسلامي المعاصر إلى قبول أصول الشاطبي إطارا عاما لمعالجة المشكلات المستجدة في حياة المسلمين، انطلاقا من هذا الأصل العظيم؛ أن الدين إنما أنزل للتحصيل وللمحافظة على مصالح الناس في الدنيا والآخرة، وفي هذا المنظور العام والمقصد العام للشريعة أمكن لجزئيات الدين أن تجد مكانها اللائق بها كفرع من أصل، وفي هذا المنظور نفسه يمكن أن تجد المشكلات المستجدة في حياة المسلمين حلولها المناسبة...»[٤].

المناقشة:

لا خلاف في الجملة على أهمية علم أصول الفقه وضرورته كمنهاج لاستنباط أحكام الشريعة، وبما أن الشريعة صالحة لكل زمان، فالحاجة إلى علم الأصول مستمرة[٥].

ومن هنا فإن الداعين إلى تجديد أصول الفقه يصرحون بأن الصيحات المتتالية

---

(١) انظر: المصدر السابق: ١٧١، ١٧٤، ١٧٦، ١٧٨ وما بعدها.

(٢) انظر: المصدر السابق: ١٩٤

(٣) المصدر السابق: ١٧١.

(٤) الحريات العامة في الدولة الإسلامية: ٣٥٩، وانظر:٣٨،٤٣، ٣٨٥، وانظر أيضا: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، د.القرضاوي:٤٤، وبحث تجديد الفكر الإسلامي، إطار جديد ومداخل أساسية، أبو المجد:٥٢

(٥) انظر: محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته: ٤٥.

للتجديد في أصول الفقه ما هي إلا لكونه المفتاح لحركة التجديد الكبرى في الفقه ذاته[1].

والدعوة إلى تجديد هذا العلم لا بد أن ينظر فيها إلى مجال هذا التجديد، ودوافعه، والمنهج المقترح لهذا التجديد.

وللأسف فلقد وُظف التجديد الأصولي -من قبل كثيرين- توظيفاً فكرياً يهدف إلى إضفاء المشروعية على المنهج التجديدي -بحسب مفهومهم، باستناده -الانتقائي- إلى قواعد الأصول ومناهج الاستنباط فيه[2]، خاصة وقد دخل في هذه الدعوى من ليس مؤهلاً لها.

وإن نظرة متأملة في هذه الدعاوى سواءً صدرت من بعض أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي أو من بعض الحداثيين والليبراليين، تُبين أن الذي يجمع بينها هو السعي إلى تقليص دائرة النصوص التي يحتج بها، وإن اختلفت مساحة هذا التقليص بحسب صاحب الدعوى، وبيان ذلك من خلال ما يلي:

١- محاولة نزع القطعية عن القواعد الأصولية هو طريق لهدمها -ولو بغير قصد-؛ بإدخالها ضمن دائرة المحتملات التي يهون فيها الأمر، بدليل أن الذي توجه إليه غالب الانتقاد والمطالبة بالتجديد ليس مسائل جزئية فرعية، وإنما أبواب وقضايا كبرى.

ولا تلازم بين ثبوت القطعية في غالب قواعد الأصول وبين حصول الاختلاف فيها؛ ذلك أن القطعية والظنية من الأمور النسبية الإضافية، فكونها ظنية عندكم لا يلزم منه الظنية عند غيركم.

والإمام الشاطبي -رحمه الله- لم يكن الوحيد ممن ذهب إلى قطعية تلك القواعد، فقد وافقه على ذلك كثير من العلماء، منهم: العز بن عبد السلام[3]،

(١) انظر: مجلة المسلم المعاصر: العدد ٣٤: ٥.
(٢) انظر: محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته: ٤.
(٣) انظر: قواعد الأحكام: ٢/٣٠٤.

والقرافي[1] ، وابن تيمية[2] ، وابن القيم[3] ، ونسبه الشاطبي لعامة المتقدمين – رحمهم الله جميعاً- [4] ، وإن كان الشاطبي هو الذي توسع في إبراز ذلك وتأصيله والتمثيل له[5] .

والشاطبي ومن وافقه من الأئمة إنما قالوا بقطعية غالب قواعد الأصول بناءً على التتبع الاستقرائي للنصوص، قال –رحمه الله-: « الأدلة المستعملة هنا، إنما هي الاستقرائية المحصلة بمجموعها القطع بالحكم» [6] .

وقال القرافي –رحمه الله-: « من أراد القطع بقواعد علم أصول الفقه من الإجماع والقياس وغيرهما فليتوجه للاستقراء التام في أقضية الصحابة ومناظراتهم وأجوبتهم وفتاويهم، ويكثر من الاطلاع على نصوص الكتاب والسنة، فيحصل له من جميع ذلك ومن القرائن الحالية والسياقات اللفظية القطع بهذه القواعد ... هذه قاعدة جليلة شريفة ينبغي أن يتفطن لها، وعدم العلم بها سبب المخالفة» [7] .

والغالب من قواعد الأصول –عند الشاطبي- قطعي، وكل قاعدة أو أصل انحط عن رتبة القطعية فهو مستند إلى قاعدة قطعية، ويكون من باب التفريع على القاعدة أو التتميم لها بالقطع[8] .

وعليه كان تخريج الأحكام والنظر في الأدلة بناءً على القواعد الأصولية منهجاً للعلماء والمحققين؛ وبذلك يتحقق الضبط في أحكام الشريعة، وينتفي عنها

---

(1) انظر: نفائس الأصول في شرح المحصول، القرافي، تحقيق: عادل عبدالموجود: ١/١٤٨، مكتبة نزار، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

(2) انظر: مجموع الفتاوى: ٢٣/٣٤٧، ١٩/٢١١، ٢٠/١٧٥.

(3) انظر: إعلام الموقعين: ٣/١٣٥ وما بعدها.

(4) انظر: الموافقات: ١/٣٧.

(5) انظر: الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية: ٣٠٠.

(6) الموافقات: ٣/٢٦٠، وانظر: الحكم الشرعي: ٣٠٦-٣٠٨.

(7) نفائس الأصول: ١/١٤٨.

(8) انظر: الموافقات: ١/٣٤.

الاضطراب في إثبات الأحكام، والاختلال في تطبيقها في الواقع؛ «ولو جاز إثباتها بالظن لكانت الشريعة مظنونة أصلاً وفرعاً وهذا باطل»[1].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: «لابد أن يكون مع الإنسان أصول كلية ترد إليها الجزئيات؛ ليتكلم بعلم وعدل، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات، وجهل وظلم في الكليات، فيتولد فساد عظيم»[2].

٢- الزعم بأن علم أصول الفقه لا يفي بمستجدات العصر؛ لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها، قول باطل وفيه تجن ظاهر على هذا العلم، ومبني على فرضية خاطئة، وهي أن مستجدات هذا العصر ذات طبيعة خاصة تحتاج لاستيعابها إلى تجديد هذا العلم، وهذا مخالف للواقع؛ فإنه ما من واقعة مستجدة إلا ويقوم العلماء ببيان حكم الله فيها بردها إلى ما يشابهها، مستندين في ذلك إلى الأصول المعتمدة عند المتقدمين والمتأخرين.

كما أن قواعد الأصول ليست نتاجاً لظروف تاريخية، وإنما هي مستمدة من النظر في نصوص الشريعة ومقاصدها وقواعد اللغة، وهذه لا علاقة لها بتغير ظروف العصر.

٣- كلمة المصالح والمقاصد الشرعية من الكلمات ذات المدلول الواسع التي يستطيع كل من شاء إنزالها على مفهومه؛ ولذا فالمبالغة في عرض فكرة المصلحة ومقاصد الشريعة مع إغفال النصوص الشرعية بله انتقاص المتبعين لها؛ يؤدي إلى أن يُتخذ من ذلك ذريعة لتخطي النصوص، مما ستكون نتيجته الدعوة لاستبدال التشريع الإسلامي المتسم بالثبات والشمولية بتشريع آخر أكثر مرونة واستجابة للمتغيرات، وليس هذا فحسب بل ويُلبس هذا التشريع ثوب الشريعة بدعوى مراعاة المصلحة وتحقيق المقاصد الشرعية وفتح باب الاجتهاد.

ومن الأمثلة على ذلك قول د.الجابري: «لقد وعى الشاطبي بعمق أن الاجتهاد بالأسلوب القديم قد استنفذ كل إمكانياته، وأن انفتاح باب الاجتهاد من جديد أصبح

---

(١) الموافقات:٢/٤٩.

(٢) مجموع الفتاوى: ١٩/٢٠٣.

يتطلب تأصيل الأصول، وذلك باعتماده كليات الشريعة ومقاصدها بدل الاقتصار على تفهم معنى ألفاظ النصوص واستنباط الأحكام منها » [(١)].

وقال مبرراً الاكتفاء بفكرة المقاصد: « وهكذا فإن نحن قمنا بعملية استقراء كاملة للجزيئات التي وردت فيها أحكام شرعية وصغنا نتائج هذا الاستقراء في كليات عامة، فإننا سنتوفر حينئذ على قواعد كلية يمكن تطبيقها على أية جزئيات تواجهنا » [(٢)].

ويوضح غايته بأنها الانطلاق « من أن مقاصد الشريعة تؤول في نهاية التحليل إلى اعتبار المصلحة العامة، وأن النصوص الشرعية ذاتها إنما تهدف إلى رعايتها، صارت المصلحة العامة هي المبدأ الذي يجب أن يسود على كل ما عداه .. وإذا تعارض نص شرعي مع المصلحة العامة عُمل بالمصلحة العامة » [(٣)].

وهذه المصلحة التي يتوخاها في هذا الاجتهاد هي مصلحة « تتلون بلون الظروف والمعطيات الحضارية والتطورات التاريخية، وبالتالي فإن الاجتهاد الذي يعتمدها، وينطلق منها سيفقد معناه وجدواه إذا لم يكن اجتهاداً متحركاً متجدداً » [(٤)] بحسب وجهة نظره.

ومما يلاحظ على من احتفى بفكرة المقاصد عند الشاطبي إغفالهم لجوانب من كتاب الاجتهاد عند الشاطبي الذي يدور حول النص والعلة بعيداً عن الفكرة العامة للمقاصد[(٥)].

وسواءً أفردت المقاصد بعلم مستقل، أم ظلت كما أوردها الشاطبي- رحمه الله- ركناً أساسياً في البناء الاجتهادي فإن الواجب ألا يغفل أمرها ضمن الضوابط الشرعية[(٦)].

---

(١) وجهة نظر - نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، د. محمد عابد الجابري: ٥٦، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، بيروت ٢٠٠٤م.
(٢) المصدر السابق: ٥٧.
(٣) المصدر السابق: ٥٧.
(٤) المصدر السابق: ٥٧.
(٥) انظر: محاولات تجديد أصول الفقه: ٢٨٩.
(٦) انظر: المصدر السابق: ٢٨٩.

والشاطبي- رحمه الله- قدم المقاصد بفروعها وشروطها وطرق معرفتها، وكيفية الاستفادة منها، وهي بهذا كله لا تخرج عن أفهام أئمة الفقه وعلماء الأصول؛ ولذا نستطيع القول: إن إعمال المقاصد- حسب رؤية الشاطبي- إعمال لأدلة الشرع، وبناء عليها في عملية الاستنباط؛ إذ المقاصد- عنده- ليست كلمة مطلقة بل منهج له أدلته وشروطه، وحدوده، ووسائله، ولذا فقد أكد -رحمه الله- على استقراء الأدلة، وعلى اعتبار الكليات القطعية مع عدم إغفال الجزئي المخالف للكلي، وفي هذا تأكيد على اعتبار النصوص بجزئياتها، وإن ظن -توهما- مخالفتها للقواعد الكلية.

ومن هنا فإن الإمام الشاطبي نادى باعتبار الأمرين جميعاً: ظاهر النص وما تضمنه من المعاني المصلحية «على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص ولا بالعكس؛ لتجري الشريعة على نظام واحد، لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمّه أكثر العلماء الراسخين»[1].

٤- الفرق بين استقراء النصوص الذي نادى به الترابي وبين الاستقراء عند الشاطبي، أن الشاطبي يشترط أن يحصل به العلم، وهذا بخلاف دعوى الترابي التي قد توهم مصلحة أو مقصداً فيسارع لبناء الحكم عليه دون اشتراط للعلم القاطع بثبوت المصلحة.

وهذا الذي قرره إنما هو كلام مجمل ومرسل، فهو لم يشر إلى علاقة هذه المقاصد المستنبطة بالنصوص الأخرى التي قد تخالفها، وكيف ستتم معالجتها[2].

٥- المنهج الذي يدعو إليه الترابي ومن وافقه، والذي يدور حول توسيع مفاهيم القواعد الأصولية -وبالأخص القياس- لتتسع لقبول كافة أشكال الحياة المعاصرة، أمر في غاية الخطورة؛ إذ يجعل هذه القواعد غير محدودة المفهوم تتسع لكل تصور، وتبنى أحكام الدين على رؤى وأفهام العقول البشرية القاصرة لا على النصوص الشرعية.

---

(١) الموافقات: ٢/٣٩٢.

(٢) انظر: محاولات تجديد أصول الفقه: ٢٨٩.

والقياس الذي اعتمده الأصوليون قد ثبتت صحته بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول، وذكر العلماء حدوده وضوابطه وشروط صحته سواء من جهة الأصل أو الفرع أو العلة التي هي الوصف الظاهر المنضبط الثابت بدليل شرعي.

قال المزني -رحمه الله-: « الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا -وهلم جرا- استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم » ، وقال: « وأجمعوا بأن نظير الحق حق، ونظير الباطل باطل؛ فلا يجوز لأحد إنكار القياس؛ لأنه التشبيه بالأمور والتمثيل عليها »[١].

ودعوى أن القياس الأصولي ضيق المجال، ولا يكاد يولد فقهاً، دعوى مردودة باتفاق الأصوليين على أن القياس من أهم الأدلة الموصلة للحكم الشرعي الثابت في محلٍ ما إلى آلاف الصور الأخرى المتضمنة لمناط الحكم، بل هذا في ذاته دليل من العقل على حجيته؛ إذ إن العقل يقضي بالتسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين، كما أن عدم الأخذ به يقضي إلى خلو كثير من الحوادث عن الأحكام كما هو ظاهر[٢].

وما الثروة الفقهية الهائلة التي تركها الفقهاء إلا دليل أكيد على أن القياس واسع في ذاته، وينتج فقهاً عظيماً.

٦- إن اعتماد كثير من أصحاب هذا الاتجاه تقسيم السنة إلى سنة تشريعية وسنة غير تشريعية، هو اعتماد لتقسيم باطل مخالف للنصوص الشرعية[٣]، كقوله تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْءَاخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا ﴾ [الأحزاب:٢١]، وهذا يعم كل نواحي حياته ﷺ، إلا ما ورد الدليل بتخصيصه[٤].

---

(١) إعلام الموقعين:١/٢٠٥.

(٢) انظر: محاولات تجديد أصول الفقه: ٤٧٦-٤٨٠.

(٣) من أفضل الكتب التي ناقشت هذا الموضوع كتاب السنة تشريع لازم ودائم، د. فتحي عبد الكريم، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ، وانظر كذلك: مفهوم تجديد الدين، بسطامي سعيد: ٢٤٢-٢٥٢، والموقف المعاصر من المنهج السلفي: ٢٧٠-٢٧٧.

(٤) انظر: شرح الكوكب المنير:٢/١٩٠، ومعالم أصول الفقه:١٢٧.

قال ابن كثير -رحمه الله-: « هذه الآية الكريمة أصل كبير في التأسي برسول الله ﷺ في أقواله وأفعاله وأحواله »[(1)].

وقد روي أن عبد الله بن عمرو - رضي الله عنه - كان يكتب ما سمع من النبي ﷺ، فقال له بعض الناس: « إن رسول الله ﷺ يتكلم في الغضب، فلا تكتب كل ما تسمع » ، فسأل النبي ﷺ عن ذلك، فأومأ بأصبعه إلى فيه، وقال: ((اكتب، **فوالذي نفسي بيده ما خرج منه إلا حق**))[(2)].

والخلاصة في ذلك أن السنة التي لم تنسخ هي تشريع كلها، ما كان منها أقوالا، أو أفعالا.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: « كل ما قاله النبي ﷺ بعد النبوة وأقر عليه ولم ينسخ فهو تشريع، لكن التشريع يتضمن الإيجاب، والتحريم، والإباحة »[(3)].

وأما الأفعال الجبلية فهي وإن كانت مما ليس فيه أسوة أو قدوة ولا يتعلق به أمر باتباعه أو نهي عن مخالفته، ولكن مع ذلك فإن أقل ما يقال في تلك الأفعال أنها تدل على الإباحة، والإباحة من الأحكام الشرعية[(4)].

« ثم هل الإباحة ليست من التشريع؟ أليس تحليل الحلال من أهم مقتضيات الإيمان؟ ألا يقدح في الإيمان تحريم الحلال أو تحليل الحرام؟ فإذا كان الحل والجواز يمثل هذه الأهمية، فكيف تكون السنة التي تدل على هذا الحل، وهذه الإباحة سنة غير تشريعية؟ »[(5)].

ومما يجب أن يبين في هذه المسألة أنه لا فرق في سنة النبي ﷺ بين أن يأتي بها الوحي أو تصدر عن رأيه، وذلك بخلاف غيره من المجتهدين؛ فإن النبي ﷺ لا يُقر على الخطأ؛ فإذا بَيَّنَ أمرًا من رأيه وأقر عليه كان ذلك صوابًا لا محالة، وصار

---

(1) تفسير القرآن العظيم:٦/٣٩١.

(2) رواه الإمام أحمد في مسنده:٢/١٩٢، وأبو داود في سننه، كتاب العلم، باب في كتابة العلم، ح(٣٦٤٨)، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود،و السلسلة الصحيحة، ح(١٥٣٢).

(3) مجموع الفتاوى: ١٨/١١.

(4) انظر: إرشاد الفحول:١/١٠٢، ومعالم أصول الفقه:١٢٩.

(5) مفهوم تجديد الدين:٢٤٦، وانظر: السنة تشريع لازم:٤٩.

سكوت الوحي عليه بمثابة صدوره من الوحي ابتداء[1] .

قال السرخسي -رحمه الله: « والدليل على هذه القاعدة ما روي أن خولة -رضي الله عنها- لَمَّا جاءت إليه تسأله عن ظهار زوجها منها قال: ((**ما أراك إلا قد حرمت عليه**)) ، فقالت: إني أشتكي إلى الله، فأنزل الله تعالى قوله: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ [المجادلة:١][2] ، وبَيَّن فيها حكم الظهار، فعرفنا أنه كان يفتي بالرأي في أحكام الشرع، وكان لا يُقر على الخطأ، وهذا لأنا أمرنا باتباعه؛ قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [الحشر:٧]»[3] .

وأما ما ذكره العلماء من تقسيم تصرفات الرسول ﷺ إلى تصرفات بالرسالة وبالقضاء وبالإمامة، فمرادهم التفرقة بين الأمور الخاصة بالإمام، والتي لا يجوز للأفراد العاديين مباشرتها، وتلك التي تختص بالقاضي، والتي لا يجوز لعامة الأفراد ممارستها إلا بعد حكم قضائي وإذن، وبين الأمور التي تُركَ للناس الحرية في التصرف فيها دون حاجة إلى إذن من السلطات، فالمقصود هو البحث عن ذلك في تصرفات الرسول ﷺ بيانًا للاختصاصات، وتوزيعات للسلطات، ولا يفهم منه بحال أن تصرفات الرسول ﷺ في قسم الإمامة والقضاء ليست تشريعية، بل إن صفة الرسالة -وهي الوظيفة التشريعية- لا تفارق الرسول ﷺ حتى وهو حين يتصرف باعتباره رأس دولة، أو حين ترفع إليه الخصومات ويقضي فيها بوصفه قاضيًا، فهو حين يقسم الغنائم، أو حين يقيم الحدود، أو حين يعلن الحروب وكل ذلك من تصرفات الإمامة (رأس الدولة) ، فتشريعه في هذه الأمور تشريع لازم لكل إمام بعده، وكذلك أحكامه القضائية[4] .

---

(١) انظر: الإحكام، للآمدي ٢١٦/٤، والمسودة:٥٠٩، والمستصفى: ٣٥٥/٢، وأصول السرخسي:٩١/٢، ٩٥، والإحكام، لابن حزم: ٧٠٥/٢، وفواتح الرحموت: ٣٧٣/٢، وشرح الكوكب المنير:٤٨٠/٤.

(٢) رواه الطبري في تفسيره:٣/٢٨، والبيهقي في السنن الكبرى:٣٨٢/٧، وقال ابن كثير عن إسناد الطبري: « وهذا إسناد جيد قوي» ، تفسير القرآن العظيم: ٣٨/٧.

(٣) أصول السرخسي:٩٥/٢.

(٤) انظر: السنة تشريع لازم:٦٩، ومفهوم تجديد الدين: ٢٥٦، والموقف المعاصر من المنهج السلفي:٢٧٤.

وأما الاستناد في هذه المسألة إلى حديث تأبير النخل، فإن الحديث برواياته المتعددة لا يجوز الاحتجاج به على أَنَّ من سنته ﷺ ما لا يُعدُّ تشريعاً ملزماً؛ وذلك لما يلي:

أ- أَنَّ النبي ﷺ لم يصدر عنه في هذا الحديث أمر للقوم بترك التلقيح، ولم يصدر منه خبر أنَّ التلقيح مفيد أو غير مفيد، بل هو قد ظنَّ ظناً وغلط القوم في فهم هذا الظن فتركوا التلقيح بناء عليه، وقد جاء ذلك صريحاً في رواية موسى بن طلحة عن أبيه قال: مررت مع رسول الله ﷺ بقوم على رؤوس النخل فقال: ((**ما يصنع هؤلاء**)) ؟ فقالوا: « يلقحونه يجعلون الذكر في الأنثى فيتلقح » ، فقال رسول الله ﷺ : ((**ما أظن يغني ذلك شيئا**)) ، قال: فأخبروا بذلك فتركوه. فأخبر رسول الله ﷺ بذلك فقال: ((**إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإني إنما ظننت ظنا، فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئا فخذوا به فإني لن أكذب على الله عز و جل**)) [1].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: « والمقصود : أن جميع أقواله يستفاد منها شرع، وهو ﷺ لما رآهم يلقحون النخل قال لهم : ((**ما أرى هذا**)) - يعني شيئا - ثم قال لهم : ((**إنما ظننت ظنا فلا تؤاخذوني بالظن ولكن إذا حدثتكم عن الله فلن أكذب على الله**)) ، وقال: ((**أنتم أعلم بأمور دنياكم فما كان من أمر دينكم فإلي**)) ، وهو لم ينههم عن التلقيح لكن هم غلطوا في ظنهم أنه نهاهم كما غلط من غلط في ظنه أن الخيط الأبيض والخيط الأسود هو الحبل الأبيض والأسود» [2].

وقال الإمام النووي-رحمه الله-: « قال العلماء:ولم يكن هذا القول خبراً، وإنما كان ظَنًّا » [3].

ب- أَن مسألة تلقيح النخل تُعدُّ من أمور معايش الدنيا التي لم يتعرض لها

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا على سبيل الرأي، ح (٢٣٦١).

(٢) مجموع الفتاوى:١٢/١٨.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي: ١١٦/١٥.



النبي ﷺ ببيان، والتي يتعامل معها المرء بحسب خبرته ويكون هو أعلم بها، شأنها في ذلك شأن خياطة الملابس، وصنع السيوف والدروع، وغيرها؛ ولهذا قال ﷺ في بعض روايات الحديث: ((**إذا كان شيئاً من أمر دنياكم فشأنكم به**))، وقال: ((**أنتم أعلم بأمر دنياكم**))، ولا يدخل في ذلك -قطعاً- المسائل الدنيوية التي أقرَّها النبي ﷺ أو فعلها، أو صدرت فيها الأوامر والنواهي منه وأَقرَّ عليها قبل وفاته[1].

ج- لا يمكن للقائلين بهذا التقسيم للسنة استناداً لهذا الحديث أن يأتوا لنا بمعيار واضح ودقيق لا لبس فيه نميز فيه بين ما هو من أمور الدنيا وأمور الدين؛ وهذا يدل على بطلان هذا التقسيم الذي اعتمدوه[2].

ولا يقف الأمر عند بطلان هذا التقسيم، بل يتعداه إلى كونه يفتح الباب أمام أهل الأهواء الذي يريدون تجاوز أحكام الشريعة ويرفضون تحكيمها في شئون الحياة بحجة أننا أعلم بأمور دنيانا.

وقد حذر من ذلك الشيخ أحمد شاكر -رحمه الله-، حيث قال عن الحديث السابق: «وهذا الحديث مما طنطن به مُلحدوا مصر، وصنائع أوربة فيها من عبيد المستشرقين، وتلامذة المبشرين، فجعلوه أصلاً يحجون به أهل السنة وأنصارها، وخُدَّام الشريعة وحُماتها، إذا أرادوا أن ينفوا شيئاً من السنة وأن ينكروا شريعةً من شرائع الإسلام في المعاملات وشؤون الاجتماع وغيرها، يزعمون أَنَّ هذه من شؤون الدنيا، يتمسكون برواية أنس: ((**أنتم أعلم بأمر دنياكم**))، والله يعلم أنهم لا يؤمنون بأصل الدين، ولا بالألوهية، ولا بالرسالة، ولا يصدقون القرآن في قرارة نفوسهم، ومن آمن منهم فإنما يؤمن لسانه ظاهراً، ويؤمن قلبه فيما يُخيل إليه، لا عن ثقة وطمأنينة، ولكن تقليداً وخشية، فإذا ما جد الجد، وتعارضت الشريعة الكتاب والسنة مع ما درسوا في مصر أو أوربة، لم يترددوا في المفاضلة، ولم يحجموا عن الاختيار، فَضَّلوا ما أخذوه عن سادتهم، واختاروا ما أشربته قلوبهم! ثم ينسبون

---

(١) انظر: السنة تشريع لازم:٣٧، ومفهوم تجديد الدين: ٢٥٢.

(٢) انظر: السنة تشريع لازم:٣٧، ومفهوم تجديد الدين: ٢٥٢.

نفوسهم بعد ذلك، أو ينسبهم الناس إلى الإسلام!! والحديث واضح صريح، لا يعارض نصاً، ولا يدل على عدم الاحتجاج بالسنة في كل شأن؛ لأنَّ رسول الله لا ينطق عن الهوى، فكل ما جاء عنه فهو تشريع، ﴿قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا۟ وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ [النور: ٥٤]، وإنما كان في قصة تلقيح النخل أن قال لهم: ((**ما أظن ذلك يغني شيئا**))، فهو لم يأمر ولم يَنْه، ولم يُخبرْ عن الله، ولم يسن في ذلك سنة، حتى يُتوسع في هذا المعنى إلى ما يهدم به أصول التشريع، بل ظَنَّ، ثُمَّ اعتذر عن ظنه، قال: ((**فلا تؤاخذوني بالظن**))، فأين مما يرمي إليه أولئك؟ هدانا الله وإياهم سواء السبيل »[1].

٧- أما القول بتوسيع دائرة المباح فيجاب عنه بما يلي:

أ- الذي عليه جمهور الأصوليين أن الاستصحاب آخر مدار الفتوى، فالحكم يطلب عن الأدلة الأصلية من كتاب وسنة وإجماع وقياس، فإن لم يكن حكم كان الذهاب للاستصحاب، فإن كان التردد في زوال الحكم فالأصل بقاؤه، وإن كان التردد في ثبوته فالأصل عدم الثبوت[2].

ب- القول باتساع دائرة المباح يسهل على المكلف عدم البحث عن الدليل- وإن كان موجوداً-؛ لأن من المعلوم أن بعض الأدلة يحتاج استخراج الحكم منها إلى نظر، وليست كل النصوص واضحة لغير المجتهدين، واستصحاب الإباحة يفتح المجال واسعاً لإدخال كثير من الأفعال تحت الشرع، وقد يكون النص بخلافها، وليس هذا فحسب بل وتُضفى عليها الصبغة الشرعية[3].

ج- لا يعني ما تقدم أن يكون غرض الفقيه وهمه التضييق في الأحكام، ولكن المراد هو التثبت والتيقن في البحث عن الدليل وإنزاله على الوقائع المستجدة[4].

(١) مسند الإمام أحمد، تحقيق وشرح الشيخ أحمد شاكر: هامش ٢/٣٦٤-٣٦٥.
(٢) انظر: إرشاد الفحول: ٢٠٨.
(٣) محاولات التجديد في أصول الفقه: ١٠٤.
(٤) المصدر السابق: ١٠٦.

د- إن هذا المسلك يفتح الباب للعلمانيين والليبراليين والحداثيين للاستناد إلى مثل هذه الرؤى، فالجابري مثلاً يرى في منهج ابن حزم في توسيع دائرة المباح « رؤية بيانية عالمية جديدة تحترم مبادئ الدين كما جاء بها النص، وتفسح المجال للتحرك عقدياً وعملياً ضمن دائرة المباح الواسعة التي تزداد اتساعاً مع نمو المعرفة وتطور المجتمع »[1].

ولك أن تتصور إلى أي مدى ستصل هذه الدائرة ما دام أن المجتمع البشري في تطور مستمر؛ ولذا فلا غرابة من الفتاوى التي تظهر كل حين بمزيد من الإباحة! والله المستعان.

هـ- يتضح أن عرض منهج ابنٍ حزم بهذه الانتقائية والتركيز على هذه المسألة، يفتح ثغرة واسعة وخطيرة، فبدلاً من البحث عن أحكام الشرع لما لم يتناوله النص بمنطوقه عن طريق الدلالات اللفظية، أو القياس الشرعي، فيلحق النظير بنظيره، يعد كل ذلك مباحاً بالاكتفاء باستصحاب الإباحة العقلية.

وللتدليل على خطورة ذلك يقول بعضهم: « ولا نملك إلا أن نبين أن مفهوماً من هذا القبيل حقيق باستهواء الطبقة المستنيرة في المجتمع الإسلامي، وبأن يحظى أكثر فأكثر في أيامنا هذا بنوع من أنواع بعث الاهتمام، وبأن يجدى صدى قبوله يزداد لدى كل أولئك الذين يهتمون من المسلمين بطرح مشكلات الإسلام في العقيدة والشريعة وفي صياغة حديثة »[2].

وقال الجابري عن منهج ابن حزم الذي خصه بدراسة واسعة في مشروعه نقد العقل العربي: « استعادة نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد هذه النزوعات العقلية لا بد منها إذا أردنا أن نعيد ترتيب علاقتنا بتراثنا بصورة تمكننا من الانتظام فيه انتظاماً يفتح المجال للإبداع، وإبداع العقل العربي داخل الثقافة التي يتكون فيها.

---

(١) بنية العقل العربي، الجابري: ٥٤١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

(٢) مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي، ، عبد المجيد التركي: ١٨٦، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٦م.

إنه بدون التعامل النقدي العقلاني مع تراثنا لن نتمكن قط من تعميم الممارسة العقلانية على أوسع قطاعات فكرنا العربي المعاصر، القطاع الذي ينعت بالأصولي حينا، وبالسلفي حيناً آخر »[1] .

٧- وفي مقابل الإعلاء من منهج ابن حزم -رحمه الله- نجد الانتقاص من منهج الإمام الشافعي -رحمه الله- ، ووصفه بأنه يكرس سلطة النص على حساب العقل، كما عند عبد الجواد ياسين، وكما عند الجابري الذي قال: « لقد وجه الشافعي العقل العربي أفقياً إلى ربط الجزء بالجزء الفرع بالأصل (القياس)، وعمودياً إلى ربط اللفظ الواحد بأنواع من المعاني، والمعنى الواحد بأنواع من الألفاظ داخل الدراسات الفقهية تماماً كما هو الشأن في الدراسات اللغوية والكلامية.

هكذا وجد العقل العربي ما يشبع فضوله في التحرك بين هذين المحورين فكان وما يزال عقلاً فقهياً، أي عقلاً تكاد تقتصر عبقريته في البحث لكل فرع عن أصل، وبالتالي لكل جديد عن قديم يقاس عليهن وذلك بالاعتماد أساساً على النصوص، حتى غدا النص هو السلطة المرجعية الأساسية للعقل العربي وفاعلياته، وواضح أن عقلاً في مثل هذه الحال لا يمكن أن ينتج إلا من خلال إنتاج آخر »[2] .

ويذهب محمد أركون إلى أن إلقاء نظرة واحدة على عناوين الرسالة في الفهرس تكشف أنها تعالج جميعها موضوعاً أساسياً ومركزياً واحداً هو أسس السيادة العليا أو المشروعية العليا في الإسلام، والتي تتمثل في القرآن والسنة، وما تلا ذلك من مباحث إنما هي من أجل تكريس تلك السيادة العليا واحترامها، ونشأ عن ذلك فعل معين ومحدد بشكل صارم ومؤطر وموجه؛ لأنه ينمو داخل مجموعة نصية ناجزة ومغلقة على ذاتها[3] .

وهذا الكلام ظاهر البطلان، فالمؤكد أن الإمام الشافعي رحمه الله- في كتابه

---

(١) بنية العقل العربي: ٥٦٦.

(٢) تكوين العقل العربي، د. محمد عابد الجابري: ١٠٥، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثامنة، ٢٠٠١م.

(٣) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون: ٦٨-٦٩، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م.

الرسالة- بين مصادر التشريع الإسلامي بدءاً من القرآن ثم السنة ثم الإجماع وحجيته، ثم القياس وحجيته وشروطه، والاجتهاد، ثم الاستحسان مع بيان الجائز منه والممنوع، وفي كل ذلك يقرر القواعد بشواهدها من القرآن والسنة بعبارة بليغة وبينة.

ودعوى أن الرسالة كرست سلطة القديم نصاً وسلفاً هي دعوى تضمنت حقاً وباطلاً، فأما الحق فإن في الرسالة تأصيلاً لسلطة النص قرآناً وسنة بكونهما المصدرين الأساسيين للتشريع.

وأما الباطل فوصف الرسالة بالحجر على العقل وإلغاء الأفهام، والحقيقة أن كتاب الرسالة من أوائل الكتب التي أعطت للعقل مكانته، وبينت له كيفية الاستنباط ليتواصل النظر وتتكامل الإفهام، ولم يرد في الرسالة أنه لا يحق لمتأخر النظر والاجتهاد، بل ذلك حق لمن توافرت له شروطه[1].

ومن هنا يتبين أن محاولة البحث عن أسس تاريخية تستند إليها المحاولات التجديدية وعلى غير المنهج الصحيح- إنما هي لإكساب المشروعية العلمية، وإضفاء الموضوعية على المعالجة التي يقدمها أصحابها[2]، وظاهرٌ أن ذلك يتم بانتقائية كما تبين في الاستناد إلى تجربة الإمامين ابن حزم والشاطبي.

وبعد هذا العرض تبين أن الدعوة إلى تجديد أصول الفقه التي صدرت من بعض أصحاب هذا الاتجاه، لم تسلك الطريق الصحيح، بل على العكس من ذلك سلكت طريقاً خاطئاً، بالاتجاه إلى تضييق دائرة الاحتجاج بالنصوص الشرعية، والإعلاء من دور العقل وإعمال المصلحة، وتوسيع دائرة المباح، سالكين في الغالب سبيل التعميم والإجمال، كما لم تخل هذه الدعوة من بعض المجازفات؛ مما يفتح الباب لأهل الأهواء لتجاوز أحكام الشريعة.

أما ما صدر من بعض أصحاب هذا الاتجاه من دعوة إلى التجديد في عرض مسائل علم الأصول، وصياغتها فهو مقبول ما لم يكن هناك مساس بجوهرها.

---

(١) انظر: محاولات التجديد في أصول الفقه: ٢٨.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٤٦.

ومما يحسن اتباعه في التجديد في هذا العلم: توجيهه الوجهة العملية؛ ليكون طريقًا للاجتهاد الصحيح على طريقة السلف السهلة الميسّرة، بعيدًا عن بعض التعقيدات الشكلية التي سدّت باب مسالك الاستنباط الصحيح، وذلك يكون باتباع خطوات منهجية مبنية على مبادئ علمية، من أهمها: وجود البرهان والاستدلال الصحيح لكل قاعدة، مع العناية بأن يكون للقاعدة الأصولية ثمرة عملية، في إطار من الحريّة الدائرة مع الدليل دون تعصب أو تقليد لمذهب، وتجنب الإغراق في القضايا الكلامية، والمباحث الجدلية.

كما يحسن الإكثار من ضرب أمثلة واقعية في حياتنا المعاصرة، مما له يكون له أكبر الأثر على الدارسين في تدريبهم على استخراج الفروع الفقهية من القواعد الأصولية، وكل ذلك ينبغي أن يكون في أسلوب جديد، سهل العبارة بعيد عن التكلّف والاعتساف[1].

إن المحافظة على هذا العلم وربطه بمنهج السلف المتمثل في الحرص الشديد على موافقة الكتاب والسنة، يعزز تميز هذه الشريعة في ثباتها وشموليتها وصلاحيتها في كل زمان ومكان، كما أن فيه سداً للباب أمام المتحللين من الشريعة، الزاعمين بأن هذا العلم لا يحقق مقتضيات العصر.

---

(١) انظر: بحث التجديد في أصول الفقه، د. عبد الرحمن السديس:١٣٩-١٤٦، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد ٧٣.

المبحث الثالث

موقفهم من علوم اللغة العربية

لما كانت نصوص القرآن والسنة جارية على معهود كلام العرب؛ كان لابد لمن أراد أن يفهم هذه النصوص، ويستنبط منها الأحكام الشرعية، أن يكون عالما بلسان العرب في ألفاظه وأساليبه، وإلا كان متنكباً سبيل الفهم عن الله ورسوله بما يفضي إلى الوقوع في الزلل في الفهم، والخطأ في الاستنباط لا محالة[1].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية –رحمه الله-: « فإن الله لما أنزل كتابه باللسان العربي، وجعل رسوله مبلغاً عنه الكتاب والحكمة بلسانه العربي، وجعل السابقين إلى هذا الدين متكلمين به، لم يكن سبيل إلى ضبط الدين ومعرفته إلا بضبط هذا اللسان، وصارت معرفته من الدين»[2].

وقال أيضاً: « إن نفس اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب، فإن فهم الكتاب والسنة فرض ولا يفهم إلا بفهم اللغة العربية ، وما لا يتم الواجب إلا به؛ فهو واجب،ثم منها ما هو واجب على الأعيان، ومنها ما هو واجب على الكفاية.

وهذا معنى ما رواه أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا عيسى بن يونس، عن ثور، عن عمر بن يزيد قال: كتب عمر - رضي الله عنه - إلى أبي موسى الأشعري - رضي الله عنه - : « أما بعد، فتفقهوا في السنة، وتفقهوا في العربية، وأعربوا القرآن؛ فإنه عربي»[3].

وفي حديث آخر عن عمر - رضي الله عنه - أنه قال: « تعلموا العربية؛ فإنها من دينكم، وتعلموا الفرائض؛ فإنها من دينكم»[4].

---

(١) انظر: البرهان في أصول الفقه، الجويني، بحقيق: صلاح عويضة،: ١/٨٤، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ، والإحكام، للآمدي: ١/٥٠، وشرح الكوكب المنير: ١/١٩٤، والموافقات:١/٤٤، والاعتصام: ٢/٨٠٤.

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم: ٢/١٦٢.

(٣) رواه ابن أبي شيبة في المصنف:٧/١٥٠.

(٤) رواه ابن أبي شيبة في المصنف : ٧/١٥١ ، بلفظ: « تعلموا اللحن والفرائض فإنه من دينكم» ، ورواه البيهقي في شعب الإيمان:٢/٢٥٧، بلفظ: « تعلموا العربية فإنها تزيد في المروءة » .

وهـذا الـذي أمر به عمر - رضـي الله عنه - من فقه العربيـة، وفقه الشريعة يجمـع ما يحتاج إليـه، لأن الدين فيه فقه أقوال وأعمـال؛ ففقه العربية هو الطريق إلى فقه أقواله ،وفقه السنة هو الطريق إلى فقه أعماله » [١] .

وقـال ابـن فارس-رحمه لله-: « إن العلـم بلغة العرب واجب علـى كل متعلق مـن العلم بالقرآن والسنة والفتيا بسبب، حتى لا غناء بأحد منهم عنه؛ وذلك أن القـرآن نـازل بلغة العرب، ورسول الله ﷺ عربي، فمـن أراد معرفة ما في كتاب الله عـز وجل وما في سنة رسول الله ﷺ - مـن كل كلمة غريبة، أو نظم عجيب، لم يجد من العلم باللغة بداً» [٢].

وقـال الشاطبي- رحمـه الله-: « الاجتهاد إن تعلق بالاستنبـاط من النصوص فلا بـد من اشتراط العلم بالعربية... إن علم العربية إنما يفيد مقتضيات الألفاظ بحسب ما يفهـم من الألفاظ الشرعية، وألفاظ الشـارع المؤدية لمقتضياتها عربية، فلا يمكن من ليس بعربي أن يفهم لسان العرب» [٣] .

فأقـوال هؤلاء الأئمـة -وغيرهم كثير- دالة على أهمية اللغـة العربية في الفهم الصحيـح لنصوص القـرآن والسنة؛ ولذا فقد اعتنى الأئمـة على مر العصور بهذا الأمر؛ صيانةً للوحيين من أن يدخلهما شيء من التحريف والتبديل.

موقف أصحاب هذا الاتجاه من علوم اللغة العربية :

يؤكد كثير من أصحاب هذا الاتجاه على ضرورة العناية باللغة العربية؛ لأهميتها في فهـم النص الشرعي، وعليه يجب التدقيق في معرفة معـاني المفردات والجمل بالرجـوع إلى المعاجم، وكتب التفسـير وغريب الحديث، مع ضرورة مراعاة السياق الـذي جاء فيه النص، وملابسات وروده، والتفريق بين الحقيقة الشرعية والحقيقة اللغوية لبعض الألفاظ.

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم:٢/ ٢٠٧.

(٢) الصاحبي، ابن فارس، تحقيق: السيد أحمد صقر: ٥٠، مكتبة ومطبعة دار إحياء الكتب العربية، ط. الأولى، ١٩٧٤م.

(٣) الموافقات:٥/١٢٤.



موقفهم من علوم اللغة العربية

قال الشيخ الغزالي –رحمه الله-: « أرى من مستلزمات فهم الإسلام أن يتعلم الناس العربية »[1].

ويرى أن « كون القرآن عربياً، بمعنى أنه يفهم من خلال معهود العرب في الخطاب»[2].

وقد قرر الشيخ القرضاوي وجوب التحري عند شرح المفردات والجمل في النص القرآني والنبوي، فبعض الكلمات قد يكفي لبيانها الرجوع إلى معاجم اللغة، وكتب غريب الحديث، مع ضرورة التدقيق في ذلك.

وبعض الكلمات قد انتقلت من الحقيقة إلى المجاز، ومن الصريح إلى الكناية، وبعض الكلمات قد أخرجها الشرع من حقيقتها اللغوية، وأعطاها معنى جديداً لم يكن معهوداً قبل ورود الشرع، مثل: الطهارة، والوضوء، والتيمم، والصلاة ونحوها، وبعض الكلمات لا تفهم إلا في ضوء سياقها ومقاصدها وملابسات ورودها[3].

وقال عن تفسير القرآن: « فيجب أن يفسر اللفظ بحسب ما تدل عليه اللغة العربية واستعمالاتها، وما يوافق قواعدها، ويناسب بلاغة القرآن المعجز، هذا مع أن في الألفاظ ما جاء على سبيل المجاز، ومنها ما هو مشترك، يدل على أكثر من معنى.. إلخ، واختيار أحد المعنيين أو المعاني يحتاج إلى دقة وتأمل بالنسبة لكلام الله» [4].

ونبه إلى أن اللغة التي يرجع إليها ويؤخذ بها هي اللغة المعروفة في عصر نزول القرآن، والعبرة بما تدل عليه الألفاظ في ذلك العصر، لا بالدلالات الحادثة بعد ذلك[5].

وقرر كذلك د.عبد المجيد النجار وجوب تحري قانون اللسان العربي في التعبير؛ إذ الوحي نزل بهذا اللسان، وخاطب به أهله، والمعتبر في ذلك ما ورد الخطاب عليه

(١) كيف نتعامل مع القرآن، للشيخ الغزالي: ١٩٣.
(٢) المصدر السابق: ١٩٠.
(٣) انظر: كيف نتعامل مع السنة النبوية: ٢٠٠.
(٤) كيف نتعامل مع القرآن العظيم: ٢٣٢.
(٥) انظر: المصدر السابق: ٢٣٢.

وقت نزول الوحي، لا ما آل إليه الاستعمال اللغوي بعد ذلك[1] .

وعليه فقد حذر د. القرضاوي ود. النجار من حمل مدلولات ألفاظ في النص الشرعي على مصطلحات حادثة لا تتحملها هذه الألفاظ[2] .

ومع هذا التقرير الجيد فقد وقع بعض أصحاب هذا الاتجاه في هذا المحذور، ومن ذلك أن د. محمد العوا في هذا المحذور عند حديثه عن قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ [الحجرات:١٣]، حيث قال: « وفي هذه الآية يعبر القرآن بلفظ: أكرم وأتقى، وهما يدلان لغة على وجود الكريم والتقي، أي يدلان على أن الاختلاف حقيقة واقعة، وأن التعدد في مراتب التقدير الرباني لا يعني قبول أهل مرتبة واحدة منها دون أهل سائر المراتب... والتسليم بالتعددية البشرية تبعاً للتسليم بحق الاختلاف، يقود بغير كبير جهد إلى التسليم بحق التعددية في المذهب السياسي »[3] .

ومن المعلوم أن مصطلح التعددية السياسية مصطلح معاصر له مدلولات عند المنادين به، وعليه لا يصح حمل الآية على الدلالة على مشروعيته بهذه الطريقة.

وكذلك وقع د. الترابي في المحذور عندما فسر خمار المرأة بقوله: « أما الخمار، فإنه جاء لتغطية صدر المرأة وجزء من محاسنها، ولا يعني بأي حال من الأحوال تكميم المرأة، بناء على الفهم الخاطئ لمقاصد الآيات، التي نزلت بخصوص الحجاب والخمار »[4] .

وإلى جانب الأساس اللغوي في الفهم العقلي للنص يرى د. النجار أهمية الأساس المقاصدي، ومراعاة ظرف ورود النص، وضم النصوص بعضها إلى بعض، ومراعاة ما توصل إليه العقل الإنساني من علوم ومعارف يمكن أن تكون أساساً لفهم المراد الإلهي من الوحي[5] .

---

(١) انظر: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل:٩٢.

(٢) انظر: كيف نتعامل مع السنة النبوية:١٧٩، وفي فقه التدين فهماً وتنزيلاً: ١/٩١.

(٣) الفقه الأسلامي في طريق التجديد:٨٦.

(٤) صحيفة الشرق الأوسط ٩ إبريل ٢٠٠٦ العدد ٩٩٩٤.

(٥) انظر: في فقه التدين:١/٩٣-٩٧.



وفي هـذا الإطار يمكن ملاحظة نقـد بعض أصحاب هذا الاتجاه لاعتماد تفسير النص مـن خلال معاجم اللغة، ولا إشكال لو كان ذلـك النقد متوجهاً إلى الاكتفاء بالمعنى اللغوي، ولكـن يأتي الإشكال من انتقاص ذلك التفسير اللغوي والإعلاء من إعمال العقل والرؤية المقاصدية والمصلحية على حساب مدلول النص اللغوي.

قـال د.طـه العلواني: « وحـين بعد عهد النـاس بالرسالة تجسـد دور القاموس اللغـوي في فهم النص على حساب وسائل وعناصـر التفسير والفهم الأخرى، وظل دور القاموس يتضخـم .. وأصبح الوسيلة الوحيدة للفهم والتفسير، فولدت العقلية الحرفية المعجميـة، وترعرعت حتى أصبحـت تيارات ضخمة يعمـل بعضها خارج إطـار الزمان والمـكان وحركة الحياة والتاريـخ، ... ويختزل الإسـلام كله في جملة مـن الهياكل التاريخية والأشـكال والصور التراثية ويبني علـى المستحيل كثيراً من التصورات والأطروحات، ويتوهم إمكان تكرير الحديث بكل عناصره مرات عديدة، وذلك في الدنيا محال» [١].

وانتقـد د.النجـار ما وصفـه بالنزعة الحرفيـة في الفهم، التـي تقصر المعاني الدينية على ظواهر الألفاظ؛ فتضفي على الحقيقية الدينية ثوبا من الشكلية، تعطل دافعيتها في تحريك حياة الإنسان نحو الغاية المرجوة[٢].

ومـن القضايـا التي أثارهـا بعض أصحاب هـذا الاتجاه قضية وقـوع المجاز في اللغة، وهذه قضية ليست بجديدة، ولكن الجديد فيها هو التوسع في القول بالمجاز.

قال الشيخ د. القرضاوي: « العربية لغة للمجاز فيها نصيب موفور، والمجاز أبلغ من الحقيقة كما هو مقرر في علوم البلاغة، والرسول الكريم أبلغ من نطق بالضاد، وكلامه تنزيل من التنزيل فلا عجب أن يكون في أحاديثه الكثير من المجازات»[٣].

وقال: « وحمل الكلام على المجاز في بعض الأحيان يكون متعيناً؛ وإلا زلت القدم»[٤]،

---

(١) مقدمته لكتاب: كيف نتعامل مع السنة النبوية، للقرضاوي:١٨.

(٢) انظر: في فقه التدين:١/٩٢.

(٣) كيف نتعامل مع السنة النبوية: ١٧٥.

(٤) المصدر السابق:١٧٧.

ومثل لذلك بالحديث القدسي: ((إن تقرب إلي عبدي بشبر تقربت إليه ذراعاً، وإن تقرب إلي ذراعاً تقربت إليه باعاً، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة))[1].

وعزوهم ذلك إلى الله تعالى، وهو يوهم تشبيهه بخلقه في القرب المادي والهرولة، وهو لا يليق بكمال الألوهية.

وذكر أن ابن قتيبة – رحمه الله- رد عليهم بأن هذا تشبيه وتمثيل، والمراد: من أتاني مسرعاً بالطاعة أتيته بالثواب أسرع من إتيانه، فكنى عن ذلك بالمشي والهرولة[2].

ولم يقف الأمر عند أحاديث الصفات ، بل تعدى إلى بعض الأحاديث التي جاءت ببعض الأخبار فحملها على المجاز بحجة أن فيها « ضرباً من الإشكال، وخصوصاً بالنسبة للمثقف المعاصر؛ وذلك إذا حملت على معانيها الحقيقية، كما تؤديها الألفاظ بحسب الدلالة الأصلية، فإذا حملت على المعنى المجازي زال الإشكال، وأسفر وجه المعنى المراد»[3].

ومثل لذلك بحديث: ((اشتكت النار إلى ربها..))[4]، وحمل الحديث على المجاز والتصوير الفني الذي يصور شدة الحر على أنها نفس من أنفاس جهنم، كما يصور الزمهرير على أنه نفس آخر من أنفاسها[5].

ومثل أيضاً بحديث: ((إن الله خلق الخلق، حتى إذا فرغ من خلقه...))[6]، وذكر أن مقصود هذا الكلام الإخبار بتأكيد أمر صلة الرحم، وأن الله أنزلها منزلة من استجار به فأجاره فأدخله في حمايته، وإذا كان كذلك فجار الله غير مخذول[7].

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: (ويحذركم الله نفسه) ،ح(٦٩٧٠)، ومسلم في صحيحه، كتاب التوبة، باب الحض على التوبة والفرح بها، ح(٢٦٧٥).

(٢) انظر: كيف نتعامل مع السنة النبوية: ١٧٨ ، نقلاً عن تأويل مختلف الحديث: ٢٢٤.

(٣) كيف نتعامل مع السنة النبوية: ١٧٨.

(٤) تقدم تخريجه صفحة: ١٠٥.

(٥) انظر: كيف نتعامل مع السنة النبوية: ١٧٨.

(٦) تقدم تخريجه صفحة: ١٠٦.

(٧) انظر: كيف نتعامل مع السنة النبوية: ١٧٩.

وبرر مسلكه هذا بأن « حمل الحديث على المجاز، لا يضيق به الدين ذرعاً، على أن يكون مقبولاً غير متكلف ولا متعسف وأن يكون ثمة موجب للتأويل والخروج، من الحقيقة إلى المجاز، على معنى أن يوجد مانع من صريح العقل، أو صحيح الشرع، أو قطعي العلم، أو مؤكد الواقع، يمنع من إرادة المعنى الحقيقي »[(١)].

وبرر أيضا اللجوء إلى المجاز بأن رفضه باب فتنة للعقليين من الناس، الذين علمهم الإسلام أن لا تعارض بين صحيح المنقول وصريح المعقول، وضرب مثالاً لذلك بحديث ذبح الموت[(٢)].

ولم يكتف بتقرير وقوع المجاز في أحاديث الأخبار، بل عدى ذلك أيضاً إلى أحاديث الأحكام، وذكر أن إغفال التفريق بين المجاز والحقيقة يوقع في كثير من الخطأ، ومثل لذلك بحديث: ((**لأن يطعن أحدكم بمخيط من حديد خير من أن يمس امرأة لا تحل له**))[(٣)].

وقال: « الذي يظهر أن الحديث ليس نصاً في تحريم المصافحة؛ لأن المس في لغة القرآن والسنة، لا يعني مجرد اتصال البشرة بالبشرة، إنما معنى المس هنا ما دل عليه قول ترجمان القرآن ابن عباس رضي الله عنهما أن المس واللمس والملامسة في القرآن كناية عن الجماع، فإن الله حيي كريم يكني عما شاء بما شاء.

وهذا هو الذي لا يفهم غيره من مثل قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا ۖ فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾ [الأحزاب:٤٩]»[(٤)].

ليصل بعد ذلك إلى القول: « إن إغلاق باب المجاز في فهم الأحاديث، والوقوف عند المعنى الأصلي الحرفي للنص، يصد كثيراً من المثقفين المعاصرين عن فهم

---

(١) المصدر السابق: ١٧٩.

(٢) المصدر السابق: ١٨٠.

(٣) رواه الطبراني في المعجم الكبير: ٢٠/٢١١-٢١٢، وقال المنذري في الترغيب: ٢/٦٥٧، والهيثمي في المجمع: ٤/٣٢٦: رجاله ثقات، رجال الصحيح، وصححه الألباني في صحيح الجامع :ح(٥٠٤٥).

(٤) المصدر السابق: ١٨٣.





السنة، بل عن فهم الإسلام، ويعرضهم للارتياب في صحته إذا أخذوا الكلام على ظاهره، في حين يجدون في المجاز ما يشبع نهمهم، ويلائم ثقافتهم ولا يخرجون به على منطق اللغة، ولا قواعد الدين.

كما أن أعداء الإسلام كثيراً ما يتخذون من هذا المعاني الأصلية تكأة للسخرية من المفاهيم الإسلامية، ومنافاتها للعلم الحديث، والفكر المعاصر »[1].

لكن الشيخ بعد ذلك حذر من خطورة تأويل الأحاديث والنصوص عامة، وإخراجها عن ظواهرها، وأنه لا ينبغي للعالم المسلم ولوجه إلا لأمر يقتضي ذلك من العقل أو النقل.

وذكر أنه كثيراً ما تؤول الأحاديث لاعتبارات ذاتية أو آنية أو موضعية، ثم يظهر للباحث المدقق بعد ذلك أن الأولى تركها على ظاهرها.

ومثل لذلك بحديث: ((**من قطع سدرة صوب الله رأسه في النار**))[2]، ورجح « أن الحديث تنبيه على أمر مهم يغفل عنه الناس، وهو أهمية الشجر - وخصوصا السدر في بلاد العرب - لما وراءه من انتفاع الناس بظله وثمره، ولا سيما في البرية، فقطع هذا السدر -بغير ضرورة- يمنع عن مجموع الناس خيراً كثيراً، ويعرضهم لضرر محتمل، وهو يدخل الآن فيما يسميه العالم المعاصر (المحافظة على الخضرة وعلى البيئة)، وقد غدا أمراً من الأهمية بمكان، وألفت له جماعات وأحزاب،

---

(١) المصدر السابق: ١٨٤.

(٢) رواه أبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب قطع السدر ح (٥٢٣٩)، حسنه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة،ح (٦١٤)، وقال: « تأوله أبو داود بقوله : هذا الحديث مختصر ؛ يعني : من قطع سدرة في فلاة يستظل بها ابن السبيل والبهائم عبثا وظلما بغير حق يكون له فيها ؛ صوب الله رأسه في النار . وذهب الطحاوي إلى أنه منسوخ ، واحتج بأن عروة بن الزبير - وهو أحد رواة الحديث - قد ورد عنه أنه قطع السدر... قلت : وأولى من ذلك كله عندي أن الحديث محمول على قطع سدر الحرم ، كما أفادته زيادة الطبراني في حديث عبد الله بن حبشي - والزيادة هي « يعني : من سدر الحرم » - ، وبذلك يزول الإشكال ، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات . ثم رأيت السيوطي قد سبقني إلى هذا الحمل في رسالته « رفع الحذر عن قطع السدر » (ص ٢١٢ ج ٢ « الحاوي للفتاوي ») ، فليراجعها من شاء ؛ فإنه سيجد فيها للحديث طرقا أخرى ، وإن كان لم يحرر القول فيها كما هي عادته غالبا وكان عروة يرى جواز قطع السدر ؛ والحديث محمول على قطع سدر الحرم » .

وعقدت له ندوات ومؤتمرات وأنشئت له إدارات بل وزارات »[1].

ولو تأملنا ما قرره الشيخ وما أتى به من أمثلة من الأحاديث لتبين أنه وقع فيما حذر منه؛ فقد جعل من أسباب حمل الحديث على المجاز عدم قبول المثقفين والفكر المعاصر لظاهر الحديث، وقبل حديثاً آخر لقبول العالم المعاصر لمضمونه، وهذا فيه بعد ظاهر عن الموضوعية، وأيضاً لم يبين من هم هؤلاء المثقفين المعاصرين الذين تجب مراعاة أفهامهم، وإلى أي حد يجب أن نعتمد المجاز حتى نجنب الحديث سخرية أعداء الإسلام؟!

لقد كان الأولى بالشيخ أن يلتزم بما قاله: « نؤمن بما جاء به النص، ولا نسأل عن كنهه وكيفه، ولا نبحث عن تفصيله، فإن عقولنا تعجز عن الإحاطة بهذه الأمور الغيبية»[2].

وقد ذكر الشيخ أن شيخ الإسلام ابن تيمية- رحمه الله- أنكر المجاز في القرآن والحديث واللغة، وأيد ذلك بأدلة شتى، وأن دافعه لذلك غلق الباب أمام أولئك الذين غلوا في التأويل في باب الصفات ولكنه يرى أنه بالغ في ذلك إلى حد نفي المجاز من اللغة كلها، وذكر محبته للشيخ وقربه منه لكنه يخالفه في إنكار المجاز في اللغة، ويوافقه فيما يتعلق بصفات الله، وبكل ما يتصل بعالم الغيب، وأحوال الآخرة، فالأولى عدم الخوض في تأويله بغير بينة[3].

ونقل عن ابن الوزير أن الأصل حمل الكلام على الحقيقة، ولا يعدل عنها إلى المجاز إلا بقرينة دلالة معتبرة من قرائن المجاز الثلاث الموجبات للعدول إليه، وإلا حَرُم القول به، وهي: الدلالة العقلية، والدلالة العرفية، والدلالة اللفظية، وأن أمارة الدعوة الباطلة تجردها عن إحدى هذه القرائن[4].

والشيخ الغزالي -رحمه الله- عجب من إنكار شيخ الإسلام -رحمه الله-

---

(١) كيف نتعامل مع السنة النبوية: ١٨٧-١٨٨.

(٢) المصدر السابق: ١٩٤.

(٣) المصدر السابق: ١٩٠.

(٤) انظر: كيف نتعامل مع القرآن العظيم: ٢٣٥.

للمجاز في القرآن واللغة، وهو في -نظره- ليس من أهل الأدب واللغة[1] ، ويرى أن هذا الإنكار لا يجوز؛ لأن المجاز -عنده- في القرآن بديهي، والمجازات موجودة في لغات الأرض، وليس في العربية وحسب[2] .

وقال د. لؤي صافي: « لا تقتصر الحاجة إلى تأويل النصوص على الغيبيات القرآنية، بل يتطلب فهم كثير من المعاني القرآنية إلى إخراج الألفاظ من الحقيقة إلى المجاز» [3] .

ويرى د. النجار أن عدم التقيد بأدب اللغة العربية عامة، أنشأ فهماً ظاهرياً شكلياً؛ بسبب التحلل من قانون اللسان العربي في المجاز، الذي هو ركن عظيم في الدلالة على المعاني، ويقابل ذلك أفهام للدين، غريبة عن حقيقته، بل مهدرة لتلك الحقيقة أحيانا، مثل ما آل إليه غلاة المتأولة من الباطنية ، من تفسيرات لنصوص القرآن والحديث، تكاد تؤلف دينا آخر، غير دين الإسلام، بسبب المبالغة في القول بالمجاز[4] .

ويرى عبد الجواد ياسين أن ما أسماه- العقل الفقهي السلفي- منذ ما قبل الشافعي وحتى جاء الشاطبي ينظر إلى النص على أنه بناء من الألفاظ والجمل والتراكيب، قبل أن يكون عالماً من الأحكام والنظم والمقاصد[5] ، وهو ما جعله وحيد

---

(١) هذا بخلاف د.عبدالعظيم المطعني مؤلف كتاب (المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين مجوزيه ومانعيه، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ) حيث رد على شيخ الإسلام إنكاره للمجاز، ولكنه قال عنه: « وقد وهبه الله ذاكرة واعية، وقلبا ذكيا، ولسانا فصيحاً، وقلما جريئا، ...وتصدي لأقاويل كثير من الفرق ولم يترك مجالا من مجالات الفكر الإسلامي إلا وكان له فيه قصب السبق،وكان مما أدلى فيه بدلوه موضوع المجاز، فاختار مذهب المنع... ومن يقرأ كتابه: « الإيمان» يجد نفسه أمام صخرة عاتية، لا تعمل فيها المعاول إذا أريد النيل منها...» مقدمة الكتاب:١/ح__ط. ولمعرفة قدر علم شيخ الإسلام باللغة انظر كتاب : الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، د. هادي الشجيري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

(٢) انظر:كيف نتعامل مع القرآن، للغزالي:١٦٣، وانظر أيضاً:١١١.

(٣) إعمال العقل:١١٣.

(٤) في فقه التدين:١/ ٩٢-٩٣.

(٥) انظر: السلطة في الإسلام.: ٣٦.

الاتجاه، يتجه دائماً من اللفظ إلى المعنى، كما في علم اللغة والنحو والبلاغة، وأن الأصوليين انساقوا انسياقاً كبيراً مع إشكالية اللغويين والنحاة؛ فكانت النتيجة أن شغلتهم المسائل اللغوية عن المقاصد الشرعية، فعمقوا في العقل الفقهي خاصيتين لازمتان منذ البداية: الأولى هي الانطلاق من الألفاظ إلى المعاني، والثانية: هي الاهتمام بالجزئيات على حساب الكليات[1].

وينسب إلى الفقهاء أن السائد عندهم أن اللغة تكفي لتبين النص، وهذا ما يفسر -عنده- العلاقة الوثيقة بين علوم الفقه والأصول وبين الدراسات اللغوية.

ويزعم أن النظر إلى النص من منظور كونه بالدرجة الأولى بناء من الألفاظ ينبغي بيانها، لابد من أن يؤدي في النهاية إلى الإحساس بمحدودية النص حيال الزمن، وهذا يعني- عنده- قصور اللغة في تفسير النص،وذلك نابع من حقيقتين- في ظنه- وهما: أن اللغة محدودة، وكذلك إقليمية.

وفسر كونها محدودة بقابليتها للحصر والانتهاء، ودلل على ذلك بجمعها في كتب المعاجم والتي اعتمدت على لغة الأعراب في البادية ، مما يعني- في نظره- جمود اللغة عن ملاحقة التطور، وقصورها عن مواجهة الواقع المتغير، ولما كان هذا الواقع المتغير جزءاً من كينونة النص، كان لابد في نظره أن تقف اللغة وقد قصرت عن مواجهة النص.

وفسر وصفه اللغة بالإقليمية بأن اللغة العربية – شأنها في ذلك شأن سائر اللغات- تعكس مناخ البيئة الحضارية والعقلية التي نشأت فيه.

ووصل من خلال ما تقدم إلى القول بنسبية اللغة، وهو ما يثير عنده التساؤل عن قدرة اللغة بمفردها على التعامل مع النص الشرعي واستيعابه من حيث أن النص كوني مطلق بتعبيره، ولذا كان لابد في نظره من آلة تعاملية أخرى ذات طابع مكافئ لطابع النص، وهو ما يمثل في نظره مبادئ العقل وحركة نشاطه الداخلي، وهي جبلة مركوزة في الإنسان، متصلة الإسناد بالله تعالى[2].

---

(١) نقل ذلك عن د. محمد الجابري من كتابه- بنية العقل العربي: ٦٣.

(٢) انظر: السلطة في الإسلام: ٣٧-٤٤، وهو في ذلك ينقل عن الجابري.

المناقشة:

لا إشكال ولا خلاف في أهمية اللغة العربية وكونها من أهم مصادر فهم الكتاب والسنة، ولا إشكال في عدم اعتبارها المصدر الوحيد لذلك، وأنه لابد من ضم النصوص بعضها إلى بعض، ومعرفة المصطلحات الشرعية، وأقوال الصحابة والتابعين، ومعرفة أسباب ورود النص، إلى غير ذلك من الضوابط التي حددها علماء الشريعة ليتم الوقوف على معاني الكتاب والسنة[1].

والمسائل التي هي محل خلاف وإشكال عند بعض أصحاب هذا الاتجاه في موقفهم من اللغة يمكن إجمالها فيما يلي:

١- إن الاعتماد على العقل في تحديد معاني الألفاظ خروج عن قصد الشارع في الإفهام.

قال الشاطبي- رحمه الله-: « فإن كثيراً من الناس يأخذون من أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيهم لا بحسب ما يفهم عن طريق الوضع، وفي ذلك كبير وخروج من مقصود الشارع »[2].

وإن الاستدلال بالنصوص وفق منطق اللغة، الجاري على معهود مخاطبات أهلها من أهم العوامل في ثبات منهجية الاستدلال؛ إذ اللغة في ألفاظها وأساليبها موصوفة بالثبات[3].

ومن المعلوم أن الإنسان إنما يعبر عن مكنون مقاصده بالألفاظ، فهو يتصور في نفسه معنى من المعاني يعبر عنه بلفظ يفهمه السامع منه.

واللفظ وحدة دلالية أولية لإفادة المعنى المراد تفهيمه، وكونه في سياق من الألفاظ المتراكبة يقضي بتعاضد معانيها على الدلالة على مقصود المتكلم.

---

(١) انظر: البرهان: ١/ ٨٤، والإحكام للآمدي: ١/ ٥٠، والبحر المحيط: ٢/ ٥، والموافقات: ٢/ ٨، وشرح الكوكب المنير: ١/ ١٩٤، والتفسير اللغوي للقرآن الكريم، د.مساعد الطيار: ٦٣٣-٦٥٠، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

(٢) الموافقات: ١/ ٤٤.

(٣) انظر: الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية: ٢٠٩.

والمتكلم عادة ما ينشي منظومة من القرائن اللفظية والحالية تؤكد ما أضمره من معان ومقاصد، ليضمن صحة الفهم لدى السامع[1].

قال ابن القيم- رحمه الله-: «المقصود بالخطاب دلالة السامع، وإفهامه مراد المتكلم بكلامه وتثبيته ما في نفسه من المعاني ودلالته عليها بأقرب الطرق»[2].

وعليه فإن الناظر في نصوص الكتاب والسنة لا بد له للوقوف على المراد منها من خلال المرجعية اللغوية.

وإن الأصل الذي ينبغي الاعتماد عليه في هذا الباب هو: إن الألفاظ مقصودة لمعانيها، والمرجع والمعتمد في دلالة الألفاظ على المعاني هو الوضع اللغوي، وليس لأحد أن يفسر اللفظ أو النص الوارد على خلاف ما يقتضيه الوضع في اللغة[3]؛ ولذا كان كل معنى مستنبط من القرآن والسنة غير جار على معهود لسان العرب، فهو ليس مما أفاده القرآن والسنة بوجه، بل هو إبطال من مدعيه في دعواه عليهما[4].

ولا يرد على هذا ما تصرف فيه الشارع بنقل دلالات بعض الألفاظ من معانيها اللغوية إلى حقائق شرعية؛ فإن ذلك في حقيقة الأمر ليس خروجاً عن معهود كلام العرب؛ ذلك أن النقل في دلالات الألفاظ أمر مقرر في لغة العرب جار على مقتضى لسانها، ثم إن الشارع عرّف الأمة بمدلولاتها بغلبة الاستعمال[5].

وذهب بعض العلماء إلى أن الشارع لم ينقلها، ولم يغيرها، ولكن استعملها مقيدة، فالحج مثلاً حج خاص، وهو متضمن لمعنى القصد[6].

٢- إن الرجوع في فهم الدلالات اللفظية في النصوص الشرعية إلى اعتبار المصالح والمفاسد هي طريقة غير منضبطة، وغير متجهة مع ما قرره المحققون من

(١) انظر المصدر السابق: ٢١٠.
(٢) الصواعق المرسلة: ١/٣١٠.
(٣) انظر: المستصفى: ١/٣٨٤، ٢/٣٩، والبحر المحيط: ٢/٢٠.
(٤) انظر الموافقات: ٣/٣٩١.
(٥) انظر: البرهان، للجويني ١/١٧٥، والمستصفى ١/٣٢، والإحكام، للآمدي: ١/٢٧، والحكم الشرعي ٢٤٦.
(٦) انظر: مجموع الفتاوى: ٧/١٨٧.



الفقهاء والأصوليون[1].

قال أبو المظفر السمعاني -رحمه الله-: « وهذا الفصل يضعف؛ لأن الكلام في مقتضى اللفظ في نفسه، وأما التضايق وعدم التضايق معنى يوجد من بعد، وربما يوجد وربما لا يوجد، فلا يجوز أن يتعرف به مقتضى اللفظ »[2].

ومن هنا « فلا يجوز الخروج باللفظ عن حقيقته اللغوية لمجرد توهم أن المصلحة في ذلك؛ لأن هذا يكون حينئذٍ تجاوزاً عن تأويل الظاهر إلى مناقضته وإهماله »[3].

وهذه المنهجية تتضمن عكساً للواجب، فاللغة مصدر التفهم ابتداءً، والمصلحة ثمرة للنص، وتسليط المعاني المصلحية على مدلول ألفاظ النص يؤدي إلى اضطراب الفهم، وفي هذا قال أبو حامد الغزالي- رحمه الله-: « وهذا عكس الواجب، فإنكم جعلتم طلب الفائدة طريقاً إلى معرفة وضع اللفظ، وينبغي أن يفهم أولاً الوضع ثم ترتب الفائدة عليه؛ فالعلم بالفائدة ثمرة معرفة الوضع، أما أن يكون الوضع تبع معرفة الفائدة فلا »[4].

والمنهج السليم في ذلك أن يكون الاعتبار لألفاظ النصوص والمعاني التي دلت عليها، والتي عُلقت عليها الأحكام ؛ فإن « الواجب فيما علق عليه الشارع الأحكام من الألفاظ والمعاني أن لا يتجاوز بألفاظها ومعانيها، ولا يقصر بها، ويعطى اللفظ حقه والمعنى حقه »[5].

ثم إن تحديد المصالح والمفاسد قضية نسبية تختلف فيها الأنظار، كما أنها أمور إضافية تختلف باختلاف الأحوال والأزمنة والأمكنة، ومثل ذلك لا يصح أن يكون ضابطاً للتعرف على مقصود الشارع ابتداءً.

---

(١) انظر: المستصفى: ٢/٨٦، والإحكام: ٣/١٠٤، ومجموع فتاوى ابن تيمية: ١/٣٤٣، والموافقات:٢/٣٨٦، ٤/٣٢٤.

(٢) قواطع الأدلة: ١/١٢.

(٣) ضوابط المصلحة للبوطي: ١٢٥.

(٤) المستصفى: ٢/٢٠٦.

(٥) إعلام الموقعين:١/٢٢٥.

٣- إن إهمال قواعد اللغة والتجاوز عن مدلولاتها يقضي إلى تحييد النصوص عن التحكيم في وقائع الخلق، ويفتح الباب واسعاً لأهل الأهواء والجهلة لتجاوز أحكام الشريعة بدعوى أن العبرة بالمقاصد لا بالألفاظ وهذا مما يعود على أصل الثبات في الشريعة بالتقويض.

وهذا المسلك مخالف للإجماع الذي نقله الزركشي في قوله: « فالذي أجمع عليه العلماء أن ما تعلق به حكم الألفاظ لا يجوز تغييره؛ إذ يؤدي إلى تغيير الحكم »[(١)].

وقد وقع هذا التحريف في معاني ومدلولات الألفاظ الشرعية، وهو مصداق ما أخبر به رسول الله ﷺ « من أن هذه الأمة ستتبع سنن من كان قبلها حذو القذة بالقذة، حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه، وجب أن يكون فيهم من يحرف الكلم عن مواضعه، فيغير معنى الكتاب والسنة فيما أخبر به الله أو أمر به »[(٢)].

٤- قضية وقوع المجاز في اللغة والقرآن الخلاف فيها مشهور، وأشهر الأقوال فيه ثلاثة[(٣)]:

الأول: قيل بوجوده في اللغة والقرآن، وهو قول كثير من المتأخرين.

الثاني: قيل بوجوده في اللغة دون القرآن، وهذا قول داود الظاهري وابنه محمد، وابن حامد، وأبي الحسن الجزري، وأبي الفضل التميمي، ومحمد بن خويز منداد، ومنذر بن سعيد البلوطي وغيرهم.

الثالث: قيل بعدم وجوده في اللغة والقرآن، وهو قول أبي إسحاق الإسفراييني، ونصره شيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيم، والشنقيطي، وغيرهم.

وليس المراد هنا مناقشة أدلة هذه الأقوال والترجيح بينها، وإنما يهمنا أثر

---

(١) البحر المحيط:٢/٣٢.

(٢) مجموع الفتاوى:٢٥/١٣٠.

(٣) انظر: الإيمان، لشيخ الإسلام ابن تيمية:٨٥، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ، ومنع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، الشنقيطي:ص:٧-٨، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة:٣/١١٧٣.

القول بالمجاز على الموقف من النص الشرعي، ويمكن إجمال ذلك فيما يلي:

أ- إن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز حادث في كلام المتأخرين بعد القرون الثلاثة، لم يتكلم به أحد من الصحابة، ولا التابعين، ولا الأئمة المشهورين، وأن الغالب أن هذا حادث من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين [١].

ب- التقسيم إلى حقيقة ومجاز لا حقيقة له؛ إذ ليس لمن فرق بينهما فرق معقول يمكن التمييز به بين النوعين، والتعريفات التي ذكروها لكل منهما غير دقيقة [٢].

ج- لو أن قضية المجاز بقيت قضية اصطلاحية محضة، كما هو الشأن في مصطلحات اللغة الأخرى، كالمبتدأ والخبر والفاعل وغيرها، لم يكن هناك حاجة لإنكار هذا المصطلح، لكن لما اتخذته الفرق المنحرفة ذريعة لأقوالها الباطلة، كان لا بد من التدقيق في مدلوله، والنظر في ضوابط استعماله، حتى لا يكون ذريعة للباطل.

قال د. المطعني: « إن الضرورات والظروف التي جعلت الإمام يقف تلك الوقفة من المجاز في كتابه الإيمان، وفي رسالته المدنية، هي في الواقع ظروف جد خطيرة، ومن يقف على خطورتها يسوغ للشيخ الإمام وقوفه ضدها، والعمل بكل طاقة على دفعها وكف شرها، ولو أدى ذلك إلى إنكار المجاز، إذ ليس هو عقيدة أو معلوما من الدين بالضرورة، وإنما هو مذهب قولي، وهو فن من فنون البيان لا يفسق منكره ولا يذم.

ومجمل ما يمكن تصوره هو كثرة التأويلات التي تعدى بها قائلوها على النصوص الشرعية، وتجاوزوا بها مرحلة المعقول المقبول، إلى المدخول المنحول، الذي يكاد يذهب بكل الحقائق التي جاء بها الإسلام وأقرها. فلم تكن المسألة مسألة تأويل مجازي، وإلا لهان الخطب، وإنما طم شرها وعم، وأغرب قائلوها كل الإغراب، حتى صارت بعض الألفاظ ليس لها مدلول محقق في خضم تلك التأويلات العمياء.

ومنشأ تلك التأويلات هو الفرق الكلامية والاعتقادية، والفلاسفة، وغلاة

---

(١) انظر: الإيمان:٨٣-٨٤، ومجموع الفتاوى:٢٠/٤٥١-٤٥٤.
(٢) انظر: الإيمان:٩٢-١٠٢.

الصوفيـة، وقد وقف الإمام – رحمـه الله – من تحريفات الفرق والمتكلمين وقفات جادة وطويلة وشاقة»[١].

د- الخـلاف في المسألة ليس خلافاً لفظياً، ولهذا يقول شيخ الإسلام في معرض رده علـى الآمـدي ودعواه أن الخلاف بين مثبتي المجـاز ونفاته نزاع لفظي: « يقال: هو قد سلم أن النزاع لفظي، فيقال: إذا كان النزاع لفظيا، وهذا التفريق اصطلاح حـادث لم يتكلم به العـرب، ولا أمة من الأمم، ولا الصحابـة والتابعون، ولا السلف – كان المتكلم بالألفاظ الموجودة التي تكلموا بها ونزل بها القرآن أولى من التكلم باصطـلاح حادث لو لم يكن فيه مفسـدة، وإذا كان فيه مفاسد، كان ينبغي تركه لو كان الفـرق معقـولا، فكيف إذا كان الفـرق غير معقول، وفيه مفاسـد شرعية، وهو إحداث في اللغة – كان باطلا عقلا، وشرعا، ولغة. أما العقل فإنه لا يتميز فيه هذا عـن هذا. وأما الشرع فإن فيه مفاسد يوجب الشـرع إزالتها. وأما اللغة فلأن تغيير الأوضاع اللغوية غير مصلحة راجحة، بل مع وجود المفسدة »[٢].

هـ- « فـإن قيل: وما المفاسد؟ قيل: من المفاسد أن لفظ المجاز المقابل للحقيقة، سواء جعل من عوارض الألفاظ أو من عوارض الاستعمال، يفهم ويوهم نقص درجة المجـاز عن درجة الحقيقـة، لا سيما ومن علامات المجاز صحـة إطلاق نفيه، فإذا قال القائل: إن الله تعالى ليس برحيم ولا رحمن، لا حقيقة، بل مجاز، إلى غير ذلك ممـا يطلقونه على كثير من أسمائه وصفاته .... ومعلوم أن هذا الكلام من أعظم المنكرات في الشرع »[٣].

ومن هذه المفاسد: « جعل عامة القرآن مجازا ... وكما يكثرون من تسمية آيات القـرآن مجـازا، وذلك يفهـم ويوهم المعـاني الفاسدة، هـذا إذا كان ما ذكروه من المعاني صحيحا، فكيف وأكثر هؤلاء يجعلون ما ليس بمجاز مجازاً، وينفون ما أثبته الله من المعاني الثابتة، ويلحدون في أسماء الله وآياته، كما وجد ذلك للمتوسعين في

(١) المجاز في اللغة والقرآن الكريم:٢/ ٨٩٠.
(٢) مجموع الفتاوى:٢٠/ ٤٥٤.
(٣) المصدر السابق:٢٠/ ٤٥٥.

المجاز من الملاحدة أهل البدع»[1].

و- «وأما من فرق بين الحقيقة والمجاز، بأن الحقيقة ما يفيد المعنى مجرداً عن القرائن، والمجاز ما لا يفيد ذلك المعنى إلا مع قرينة، أو قال: الحقيقة ما يفيده اللفظ المطلق، و المجاز ما لا يفيد إلا مع التقييد، أو قال: الحقيقة هى المعنى الذى يسبق إلى الذهن عند الإطلاق والمجاز ما لا يسبق إلى الذهن، أو قال: المجاز ما صح نفيه و الحقيقة ما لا يصح نفيها.

فإنه يقال: ما تعني بالتجريد عن القرائن، والاقتران بالقرائن؟

إن عنى بذلك القرائن اللفظية مثل: كون الاسم يستعمل مقرونا بالإضافة أو لام التعريف، ويقيد بكونه فاعلاً ومفعولاً ومبتدأ وخبراً، فلا يوجد قط في الكلام المؤلف اسم إلا مقيداً، وكذلك الفعل إن عنى بتقييده أنه لابد له من فاعل، وقد يقيد بالمفعول به وظرفي الزمان والمكان والمفعول له ومعه والحال، فالفعل لا يستعمل قط إلا مقيداً، أما الحرف فأبلغ؛ فإن الحرف أتي به لمعنى فى غيره، ففى الجملة لا يوجد قط فى كلام تام اسم ولا فعل ولا حرف إلا مقيداً بقيود تزيل عنه الإطلاق، فإن كانت القرينة مما يمنع الإطلاق عن كل قيد، فليس فى الكلام الذي يتكلم به جميع الناس لفظ مطلق عن كل قيد سواء كانت الجملة اسمية أو فعلية... وإذا كان كل اسم أو فعل أو حرف يوجد فى الكلام فإنه مقيد لا مطلق،لم يجز أن يقال للفظ الحقيقة ما دل مع الإطلاق والتجرد عن كل قرينة تقارنه.

فإن قيل: أريد بعض القرائن دون بعض،قيل له: اذكر الفصل بين القرينة التي يكون معها حقيقة، والقرينة التى يكون معها مجاز، ولن تجد إلى ذلك سبيلاً تقدر به على تقسيم صحيح معقول»[2].

ز- يقال: لو سلمنا بوقوع المجاز في اللغة، فإن صرف النصوص عن ظاهرها إلى مجاز ينافي الحقيقة، لا بد فيه من أربعة أشياء:

---

(١) المصدر السابق: ٢٠/٤٥٨.

(٢) المصدر السابق: ٧/٦٨-٦٩.

« أحدهـا: أن ذلـك اللفظ مستعمل بالمعنى المجـازي؛ لأن الكتاب والسنة وكلام السلـف جـاء باللسان العربي، ولا يجوز أن يراد بشـيء منه خلاف لسان العرب، أو خـلاف الألسنة كلها، فـلا أن يكون ذلك المعنـى المجازي مما يراد بـه اللفظ، وإلا فيمكن كل مبطل أن يفسر أي لفظ بأي معنى سنح له، وإن لم يكن له أصل في اللغة.

الثاني: أن يكون معه دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، وإلا فإذا كان يستعمل في معنى بطريق الحقيقة، وفي معنى بطريق المجاز، لم يجز حمله على المجازي بغير دليـل يوجب الصرف بإجماع العقلاء، ثم إن ادعى وجوب صرفه عن الحقيقـة فلا بد له من دليل قاطع عقلي أو سمعي يوجب الصرف، وإن ادعى ظهور صرفه عن الحقيقة فلا بد من دليل مرجح للحمل على المجاز.

الثالـث: أنـه لا بـد من أن يسلم ذلـك الدليل - الصارف - عـن معارض، وإلا فـإذا قام دليل قـرآني أو إيماني يبـين أن الحقيقة مرادة امتنع تركهـا، ثم إن كان هذا الدليل نصا قاطعا لم يلتفت إلى نقيضه، وإن كان ظاهرا فلا بد من الترجيح.

الرابـع: أن الرسول ﷺ إذا تكلم بـكلام، وأراد به خلاف ظاهره وضد حقيقته فلا بد أن يبين للأمة أنه لم يرد حقيقته، وأنه أراد مجازه سواء عينه، أو لم يعينه، لا سيمـا في الخطاب العلمي الذي أريد منهم فيه الاعتقاد والعلم، دون عمل الجوارح؛ فإنـه سبحانه وتعـالى جعل القرآن نورا وهدى وبيانا للناس وشفاء لما في الصدور، وأرسـل الرسـل ليبين للناس ما نزل إليهـم، وليحكم بين الناس فيمـا اختلفوا فيه، ولئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل.

ثـم هذا الرسول الأمي العربي بعث بأفصح اللغات وأبين الألسنة والعبارات، ثم الأمـة الذين أخذوا عنه كانوا أعمق الناس علما، وأنصحهم للأمة، وأبينهم للسنة، فـلا يجوز أن يتكلم هو وهـؤلاء بكلام يريدون به خلاف ظاهره إلا وقد نصب دليلا يمنع من حمله على ظاهره »[1].

وبعـد هذا العرض يتبـين أن ما ذكره كثير من أصحاب هـذا الاتجاه من أهمية علـوم اللغة العربية في فهم النص الشرعي، وأن ذلك يجب أن يكون ضمن ضوابط

(١) المصدر السابق: ٦/ ٣٦٠-٣٦١.

محـددة، هو مما لاخلاف عليـه في الجملة، ولكن يجـب أن يترافق مع ذلك وجوب الاستـدلال بالنصوص وفق منطق اللغة، الجـاري على معهود مخاطبات أهلها؛ لأن ذلـك من أهم العوامل في ثبات منهجية الاستـدلال؛ إذ اللغة في ألفاظها وأساليبها موصوفـة بالثبات، كما يجب أن يكون الاعتبار لألفاظ النصوص والمعاني التي دلـت عليها، والتي عُلقت عليهـا الأحكام؛ فلا يتجاوز بألفاظها ومعانيها، ولا يقصر بها، ويعطى اللفظ حقه والمعنى حقه.

كمـا أنه لا يجـوز إهمال قواعد اللغـة والتجاوز عن مدلولاتهـا؛ مما يفضي إلى تحييـد النصوص عن التحكيم في وقائع الخلق، ويفتح البـاب واسعاً أمام من يريد تجاوز نصوص الشريعة.



الباب الثاني

موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي

الفصل الأول

موقفهم من فهم السلف للنص الشرعي

المبحث الأول:	مفهوم السلف.
المبحث الثاني:	الموقف من فهم السلف.

المبحث الأول

مفهوم السلف

السلف لغة: جمع سالف على وزن حارس وحرس، وخادم وخدم، والسالف المتقدم، والسلف هم الجماعة المتقدمون[1].

قال ابن فارس: «(السين، واللام، والفاء) أصل يدل على تقدم وسبق، من ذلك السلف الذين مضوا، والقوم السلاف: المتقدمون»[2].

أما في الاصطلاح فمفهوم السلف له مدلولان[3]:

١- **مدلول زمني:** وهذا ينطبق على أهل القرون الثلاثة المفضلة، وهم: الصحابة رضوان الله عليهم، والتابعين، وتابعي التابعين، ممن لم يبتدعوا، استناداً إلى حديث عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: ((**خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ يَجِيءُ قَوْمٌ تَسْبِقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ، وَيَمِينُهُ شَهَادَتَهُ**))[4].

وفائدة هذا التحديد الرجوع إلى أقوال من ينطبق عليهم هذا المدلول، وإلى فهمهم للنصوص الشرعية عند الاختلاف الذي لا يمكن حسمه إلا بالاتفاق على هذا التحديد.

٢- **مدلول منهجي:** يشمل كل من سار على طريقة ومنهج خير القرون، والتزم النصوص والفهم الذي فهموه.

وهذان المدلولان -كما هو ظاهر- مترابطان؛ فأهل القرون الثلاثة لا يُعد أحدهم من السلف ما لم يكن على منهج الكتاب والسنة، ومن جاء بعدهم لا يُعد أحدهم من أتباع السلف ما لم يسر على طريقتهم في فهم الكتاب والسنة.

---

(١) انظر: لسان العرب ٩/١٥٨.

(٢) معجم مقاييس اللغة:٣/٩٥.

(٣) انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة: ١/٣٩-٤١، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد:١/٣٤، والمنهج السلفي:٣٥-٤٢.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها، ح(٦٠٦٥).

موقف أصحاب هذا الاتجاه من مفهوم السلف:

قـرر الأسـتـاذ. هويدي أن كلمـة السلف في المعنـى الاصطلاحـي تنصرف إلى القرون الثلاثة الأولى من عمر الأمة[1].

كمـا نجـد إشارة إلى هذا المعنى عند الشيخ القرضـاوي عند حديثه عن موقف السلـف من الصفات، فذكر أنهم الصحابة، والتابعـين، وأتباعهم إلى آخر القرون الثلاثة الذين هم خير قرون الأمة[2].

وذكـر د.محمد عمارة أنه قد شاع إطلاق مصطلـح السلف على الجيل المؤسس الذي أقـام الدين، وطبق منهاج الإسلام، جيل الصحابة الذين تنزل الوحي فيهم، وتلقوا عن المعصوم ﷺ البيان النبوي للبلاغ القرآني، وحولوا جميع ذلك إلى واقع حياتـي معـين؛ فعدوا لذلك السلـف الصالح ، بتعميم وإطلاق، ثـم انضم إليهم في زمرة السلف من اهتدى بهديهم وعمل بسنتهم من التابعين وتابع التابعين، فالسلف: هو كل من يُقلد ويقتدى أثره في الدين[3].

ولكنـه في موضع آخر يشير إلى عدم ضبط هـذا المصطلح، وذلك عندما ذكر أن هناك انقساماً حاداً بين من أسماهم بالتراثيين الماضويين حول: أي سلف ننطلق من ميراثه ونسترشد بآثاره ؟ أهو سلف عصر الازدهار أم سلف عصر التراجع والجمود ؟[4].

أما د. أحمد أبو المجد فكأنه يريد حصر السلف الذين يقتدى بهم في الصحابة، عندمـا قال: « إننـا جميعاً نعرف فضل الأولين السابقين، بـدءاً من صحابة رسول الله ﷺ، وعشيرته وأهل بيته- رضي الله عنهم وأرضاهم-، ... ومروراً بالتابعين الذين صحبوا أصحابه وأخذوا العلم والعمل عنهم في أيام كان صوت الوحي فيها لا يزال يملأ الآفاق علماً وهدى ونوراً، وانتهاء بالأئمة العلماء من المفسرين والمحدثين والمتكلمين والفقهاء، والأمة كلها تعرف ما قدموه للأجيال من بعدهم من زاد وخير وعلم غزير، وما أصلوه من قواعد، وما فصلوه من فروع وتطبيقات، ولا يدخر أحدنا

---

(١) انظر: أزمة الوعي الديني : ٣٥ .

(٢) انظر:فصول في العقيدة بين السلف والخلف:٦٠.

(٣) انظر: مفاهيم إسلامية، مجموعة من الكتاب:١٧٨، نشر وزارة الأوقاف المصرية.

(٤) انظر: أزمة الفكر الإسلامي المعاصر : ٥٥، وانظر أيضا: السلطة في الإسلام، ياسين: ١٧، ٥٤، ٥٥ .





وسعاً في الاستفادة من علمهم والاستئناس بآرائهم، ولكنا نقف عند هذا المنتهى لا نتجاوزه ولا نعدوه، ونقول فيمن عدا أصحاب رسول الله ﷺ :هم رجال ونحن رجال » [١] .

وقد استند في ذلك إلى « أن الإمام أبا حنيفة كان إذا انتهى الأمر به إلى فقه التابعين وتابعيهم يجتهد كما اجتهدوا، ويقول: هم رجال ونحن رجال » [٢] .

ويُلمح إلى انتقاد المدلول الاصطلاحي لكلمة السلف بوجود الشر إلى جانب الخير في تلك القرون المفضلة، ويقول: « أما اجتهاد القدماء من السلف فإنه يظل تجربة غير ملزمة، وتاريخ المسلمين منذ عهد الصحابة إلى يومنا هذا تاريخ أمة من البشر عامر بالخير والشر معا، فإلى جوار أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، عاش أبو جهل وأبو لهب وأمية بن خلف، وإلى جانب العدل الذي قام عليه الحكم في أيام الخلافة الراشدة وجدنا من يصف الحاكم بأنه ظل الله في الأرض، وكما كان أصحاب ﷺ أشداء على الكفار رحماء بينهم أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين، خلف من بعدهم خلف رجعوا كفارًا يضرب بعضهم رقاب بعض، وصار بأسهم بينهم أشد من بأسهم على عدوهم، تلك إذن أمم قد خلت لها ما كسبت ولنا -اليوم- ما كسبنا » [٣] .

المناقشة:

إن ما وجهه بعض أصحاب هذا الاتجاه من اعتراض على مفهوم السلف الاصطلاحي يجاب عنه بما يلي:

١. دعوى عدم تحديد مدلول مصطلح السلف دعوى غير صحيحة، فجماهير العلماء على القول بهذا المدلول، وأنهم بذلك يخصصون المعنى اللغوي لكلمة السلف؛ ومن ثم فلا مبرر للقول بوجود انقسام حاد حول هذا المصطلح.

٢. لا شك أن الصحابة هم أفضل الأمة وهم أولى من يقتدى به، ولكن لا يعني ذلك أن التابعين وتابعيهم غير داخلين في مصطلح السلف؛ وذلك لدلالة

---

(١) تجديد الفكر الإسلامي-إطار جديد. مداخل أساسية، ضمن بحوث مؤتمر: التجديد في الفكر الإسلامي:٤٢.

(٢) حوار لا مواجهة :٨٩.

(٣) المصدر السابق:٢٤٢.



حديث: ((خير القرون)) المتقدم وغيره من الأدلة التي سترد في المبحث التالي.

ثم إن التابعين وتابعيهم قد حصل لهم من العلم بمراد الله ورسوله ﷺ ما هو أقرب إلى منزلة الصحابة ممن هم دونهم؛ وذلك لملازمتهم لهم، واشتغالهم بالقرآن والسنة حفظاً وتعلما وتعليما، ومن المعلوم أن كل من كان بكلام المتبوع وأحواله وبواطن أموره وظواهرها أعلم وهو بذلك أقوم كان أحق بالاختصاص به[1].

٣. انتقاد مدلول كلمة السلف بأن تلك القرون المفضلة لم تخل من وجود الانحراف عن طريق الخير، انتقاد لم يغفل عنه العلماء؛ فإنهم لا يعدون أهل البدع والأهواء من السلف وإن عاشوا بين ظهراني الصحابة والتابعين.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- عن قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [التوبة:١٠٠]: «فرضي عن السابقين الأولين رضا مطلقا، ورضي عن التابعين لهم بإحسان»[2].

قال السفاريني -رحمه الله-: «المراد بمذهب السلف ما كان عليه الصحابة الكرام - رضوان الله عليهم - وأعيان التابعين لهم بإحسان وأتباعهم وأئمة الدين ممن شهد له بالإمامة، وعرف عظم شأنه في الدين، وتلقى الناس كلامهم خلفا عن سلف، دون من رمي ببدعة، أو شُهر بلقب غير مرضي، مثل: الخوارج، والروافض، والقدرية، والمرجئة، والجبرية، والجهمية، والمعتزلة، والكرامية، ونحو هؤلاء مما يأتي ذكرهم عند تعداد الفرق»[3].

وبهذا يتبين أن الانتقاد الذي وجهه بعض أصحاب هذا الاتجاه لمفهوم مصطلح السلف، ليس له ما يبرره؛ وذلك لوضوح هذا المدلول، ولكونه مبنياً على أدلة شرعية، ولا يوجد أي محظور من التزام مدلول هذا المصطلح.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى: ٩١/٤.

(٢) المصدر السابق: ١٢٦/٣.

(٣) لوامع الأنوار البهية، السفاريني: ٢٠/١، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤١١هـ.

المبحث الثاني

الموقف من فهم السلف

لما كان السلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعيهم، أقرب عصراً لنزول الوحي، وأفصح ألسنة، وأصدق قلوباً، وأشد حرصاً على فهم مراد الله ورسوله ﷺ والعمل بذلك؛ فقد كان فهمهم للنصوص الشرعية مقدماً على غيره، وما اجتمعوا عليه ولم يختلفوا فيه من ذلك كان حجة على من بعدهم.

والسلف هم –بلا شك- أعلم وأحكم من غيرهم، ويشاركون كل طائفة فيما يتصفون به من صفات الكمال، ويمتازون عن غيرهم بما ليس عندهم، « فهم أكمل الناس عقلا، وأعدلهم قياسا، وأصوبهم رأيا، وأسدهم كلاما، وأصحهم نظرا، وأهداهم استدلالا، وأقومهم جدلا، وأتمهم فراسة، وأصدقهم إلهاما، وأحدهم بصرا ومكاشفة، وأصوبهم سمعا ومخاطبة، وأعظمهم وأحسنهم وجدا وذوقا »[(١)].

ومن هنا فإنك « لا تجد كتاباً من كتب السلف ومن هم على طريقتهم من أهل السنة إلا ويذكرون فيه أقوال الصحابة والتابعين وأئمة الهدى، ويفسرون بها القرآن والحديث، ويستدلون بها على من خالفهم، ويعتصمون بها في معرفة الحق والصواب »[(٢)].

والأدلة على حجية فهم السلف للنصوص الشرعية كثيرة، وهي من القرآن، والسنة، والإجماع، والعقل[(٣)].

فمن القرآن: جاءت آيات كثيرة منها:

أ- قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ

---

(١) نقض المنطق، لابن تيمية:٧-٨، تحقيق:محمد عبد الرازق حمزة، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٧٠هـ، وانظر: إعلام الموقعين:١٤٨/٤.

(٢) منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد:٥٠٩/٢، وانظر: إعلام الموقعين:١٥٦/٤.

(٣) انظر: تفصيل هذه الأدلة في: إعلام الموقعين:١٢٣/٤ وما بعدها، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد:٥١٤/٢-٥٢٣.

رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًاۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴾ [التوبة:١٠٠] .

وجه الدلالة: « أن الله تعالى أثنى على من اتبعهم، فإذا قالوا قولاً فاتبعهم متبع عليه قبل أن يعرف صحته فهو متبع لهم، فيجب أن يكون محموداً على ذلك، وأن يستحق الرضوان، ولو كان اتباعهم تقليداً محضاً كتقليد بعض المفتين لم يستحق من اتبعهم الرضوان، إلا أن يكون عامياً، فأما العلماء المجتهدون فلا يجوز لهم اتباعهم حينئذ »[1] .

ب-قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًاۗ ﴾ [البقرة:١٤٣].

فالصحابة -رضوان الله عليهم- هم أفضل الأمم، وأعدلها في أقوالهم وأفعالهم وإرادتهم؛ ولذلك استحقّوا أن يكونوا شهداء للرسل على أممهم، والشاهد المقبول عند الله هو الذي يشهد بعلم وصدق، فيخبر بالحق مستندا إلى علمه؛ كما قال تعالى: ﴿ إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [الزخرف:٨٦] .

فإذا كانت شهادتهم مقبولة عند الله فلا ريب أنّ فهمهم للدين حجة على من بعدهم، ولو أفتى أحدهم بفتوى وتكون مخالفة لحكم الله ورسوله ولا يفتي غيره بالحق الذي هو حكم الله ورسوله؛ للزم أن تكون هذه الأمة العدل الخيار قد أطبقت على خلاف الحق، وهذا من المستحيل؛ فإن الحق لا يعدوهم ولا يخرج عنهم إلى من بعدهم قطعاً[2] .

وعليه فإن أهل السنة والجماعة يقولون في كل فعل وقول لم يثبت عن السلف -وبالأخص الصحابة- :هو بدعة؛ لأنه لو كان خيرا لسبقونا إليه؛ ولأنهم لم يتركوا خصلة من خصال الخير إلا وقد بادروا إليها.

أما من السنة فقد جاءت أحاديث كثيرة في هذا الباب منها:

---

(١) إعلام الموقعين: ١٢٣/٤.

(٢) انظر: إعلام الموقعين:١٣٢/٤.

أ- قولـه ﷺ: ((**خَيرُ النَّاس قَرْني ، ثُمَّ الَّذينَ يَلُونَهُمْ ، ثُمَّ الَّذينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ يَجِيءُ قَوْمٌ تَسْبِقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ ، وَيَمِينُهُ شَهَادَتَهُ**))(١) .

فأخبر النبي ﷺ أن خير القرون قرنه مطلقاً؛ وذلك يقتضي تقديمهم في كل باب من أبواب الخير، وإلا لو كانوا خيراً من بعض الوجوه فلا يكونون خير القرون(٢) .

وقولـه ﷺ: ((**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور؛ فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة**))(٣) .

« فقرن ﷺ سنة خلفائه بسنته، وأمر باتباعها كما أمر باتباع سنته، وبالغ في الأمر بها حتى أمر بأن يُعض عليها بالنواجذ، وهذا يتناول ما أفتوا به وسنوه للأمة، وإن لم يتقدم من نبيهم فيه شئ؛ وإلا كان ذلك سنته، ويتناول ما أفتى به جميعهم، أو أكثرهم، أو بعضهم؛ لأنه علق ذلك بما سنه الخلفاء الراشدون، ومعلوم أنهم لم يسنوا ذلك وهم خلفاء في آن واحد؛ فعلم أن ما سنه كل واحد منهم في وقته فهو من سنة الخلفاء الراشدين» (٤) .

أما **دلالة الإجماع**، فقد حكى شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- اتفاق « أهل السنة والجماعة من جميع الطوائف على أن خير قرون هذه الأمة -في الأعمال والأقوال والاعتقاد وغيرها من كل فضيلة- أن خيرها القرن الأول، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، كما ثبت ذلك عن النبي ﷺ من غير وجه، وأنهم أفضل من الخلف في كل فضيلة من علم، وإيمان، وعقل، ودين، وبيان، وعبادة، وأنهم أولى بالبيان لكل مشكل، وهذا لا يدفعه إلا من كابر المعلوم بالضرورة من دين الإسلام، وأضله الله على علم، كما قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: « من كان منكم مستناً فليستن بمن قد مات؛ فإن الحي لا تؤمن عليه الفتنة، أولئك أصحاب محمد

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) انظر: إعلام الموقعين:٤/١٣٦.

(٣) تقدم تخريجه صفحة: ٣٢٥.

(٤) إعلام الموقعين:٤/١٤٠.



ﷺ أبر هذه الأمة قلوبا، وأعمقها علما، وأقلها تكلفا، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه، وإقامة دينه، فاعرفوا لهم حقهم، وتمسكوا بهديهم؛ فإنهم كانوا على الهدى المستقيم» ، وقال غيره: « عليكم بآثار من سلف فإنهم جاءوا بما يكفي وما يشفي، ولم يحدث بعدهم خير كامن لم يعلموه» [(١)] .

والناظر في كتب عقائد أهل السنة يجد بيان عظيم منزلة السلف الصالح، والتأكيد الشديد على التمسك بهديهم، والاقتداء بهم، هذا فضلاً عن الاحتجاج والاستشهاد بأقوالهم في التفسير والفقه والحديث، مما لا يخفى على أحد.

أما دلالة العقل، فمن وجوه منها:

١- ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- من أنه « من المحال أن تكون القرون الفاضلة -القرن الذي بُعث فيه رسول الله ﷺ، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم- كانوا غير عالمين، وغير قائلين في هذا الباب بالحق المبين لأن ضد ذلك إما عدم العلم والقول، وإما اعتقاد نقيض الحق وقول خلاف الصدق، وكلاهما ممتنع:

أما الأول: فلأن من في قلبه حياة، وطلب للعلم، أو نهمة في العبادة يكون البحث عن هذا الباب، والسؤال عنه ومعرفة الحق فيه، أكبر مقاصده وأعظم مطالبه، ... وليست النفوس الصحيحة إلى شيء أشوق منها إلى معرفة هذا الأمر، وهذا أمر معلوم بالفطرة الوجدية، فكيف يتصور مع قيام هذا المقتضي -الذي هو من أقوى المقتضيات- أن يتخلف عنه مقتضاه في أولئك السادة في مجموع عصورهم؟! هذا لا يكاد يقع في أبلد الخلق، وأشدهم إعراضاً عن الله، وأعظمهم إكبابا على طلب الدنيا، والغفلة عن ذكر الله تعالى، فكيف يقع في أولئك؟

أما كونهم معتقدين فيه غير الحق، أو قائليه: فهذا لا يعتقده مسلم، ولا عاقل عرف حال القوم» [(٢)] .

٢- من المعلوم أن كل من كان بالمتبوع ألصق، وبكلامه وأحواله وبواطن أموره وظواهرها أعلم وهو بذلك أقوم، كان أحق بالاختصاص به.

---

(١) مجموع الفتاوى:٤/١٥٧-١٥٨.

(٢) مجموع الفتاوى:٥/٧-٨.

مفهوم فهم السلف

ومعلوم أن أسعد الناس بذلك هم الصحابة -رضوان الله عليهم-، الذين صحبوا رسول الله ﷺ، و شاهدوا التنزيل وعرفوا التأويل، ثم يأتي بعدهم التابعون وتابعوهم من أهل السنة والجماعة، والذين اعتنوا بالقرآن والسنة، حفظاً وتعلماً وتعليماً، روايةً ودرايةً، حتى قال الإمام الشافعي -رحمه الله-: « إذا رأيت رجلا من أصحاب الحديث، فكأني رأيت النبي ﷺ حيا » [(١)]، وفي رواية: « إذا رأيت رجلا من أصحاب الحديث، فكأني رأيت رجلا من أصحاب النبي ﷺ، جزاهم الله خيراً، هم حفظوا لنا الأصل؛ فلهم علينا الفضل» [(٢)].

موقف أصحاب هذا الاتجاه من فهم السلف:

إن مما يُلحظ في موقف أصحاب هذا الاتجاه من فهم السلف للنص الشرعي أنهم لا يردونه بالكلية، ولكن كثيرا منهم يقررون نسبية فهم السلف بخلاف النص الشرعي المطلق؛ ومن هنا ففهمهم مناسب لتلك العصور التي عاشوا فيها، بينما هذا العصر له خصائصه ومشكلاته وتعقيداته التي لم يدركها السلف، كما يُلحظ تأكيدهم وإلحاحهم على أن السلف غير معصومين، ومبالغتهم في انتقاد تقديس السلف؛ وعليه فيجب -عندهم- التفريق بين الشريعة التي مبناها النصوص الشرعية، وبين فهم السلف الذي هو اجتهاد بشري قابل للصواب والخطأ، وهذا ابتداءً لا إشكال فيه، ولكن الإشكال يأتي من عرض هذه القضية بشيء من التعميم، إضافة إلى السياق الذي ترد فيه، وهو غالبا يتعلق بالتجديد في الخطاب الديني أو مراعاة العصر في مقابل اتباع العلماء المتقدمين، والذي قد يفهم منه تنحية فهم السلف الصحيح وإفساح المجال لأفهام مخالفة بحجة أنهم رجال ونحن رجال، بينما لو كان السياق متعلقاً بالحديث عن الاتباع في مقابل التقليد لكان ذلك مقبولاً كما سيتبين بعد قليل.

فالشيخ القرضاوي في إطار دعوته إلى العودة إلى الأصول يؤكد على أن المراد

---

(١) رواه عنه الخطيب البغدادي في شرف أصحاب الحديث، تحقيق: د. محمد سعيد اوغلي:٤٦، دار إحياء السنة النبوية، أنقرة، الطبعة الأولى، ١٩٧١م.

(٢) رواه عنه أبونعيم في حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: ٩/١٠٩، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥هـ.



من ذلك منهج السلف الكلي وليس أقوال السلف الجزئية ، وفرق كبير بين الأمرين- عنده-، « فمنهج السلف يعني: طريقتهم الكلية في فهم الدين، والعمل به، والعمل له ، ومنهجهم - كما يبدو من استقراء أحوالهم وأقوالهم وأعمالهم- هو النظر إلى جوهر الدين لا إلى شكله، وإلى مقاصد الشريعة لا إلى حرفيتها، وإلى روح العمل لا إلى مادته، وتغليب اليسر على العسر، والتخفيف على الإعنات، كما يبدو ذلك في مسلك الخلفاء الراشدين المهديين الذين أمرنا أن نتبع سنتهم »[1] .

أما الأقوال الجزئية فقال عنها: « فهذه تتأثر بظروف الزمان والمكان والعوائد والأحوال، وهي تتغير بتغير موجباتها، ولهذا ندع بعض أقوال السلف؛ لأنها كانت ملائمة لهم... مثل الجهاد بالخيل ...إن السلفية الحقة لا تعني أن نسير سير السلف في التشكيلات والجزئيات المتطورة بتطور العادات، لا يعني اتباع منهج السلف أن نجلس على الأرض كما كانوا يجلسون، وأن نأكل باليد كما كانوا يأكلون ..... وربما وُجد في محيط الصحوة الإسلامية اليوم من يتشدد في تقصير الثوب، أو إطالة اللحية، أو لبس النقاب؛ وذلك مهم في هذه المرحلة لأنه من مظاهر التميز ودلائل التحدي .... بيد أن الخطأ أو الخطر يتمثل في التشديد والإلحاح على هذه المظاهر، واعتبارها هي لباب الدين، وتأثيم من يرى رأياً آخر فيها، وتصنيف الناس بين الولاء والبراء على أساسها» .

ليصل بعد ذلك إلى تقرير أن « اتباع منهج السلف يوجب علينا أن نجتهد لعصرنا كما اجتهدوا لعصرهم، وأن نفكر بعقولنا لتنظيم حياتنا كما فكروا هم بعقولهم، وأن نراعي زماننا وبيئتنا وأعرافنا ... كما راعوهم كل ذلك»[2] .

ويرى د. القرضاوي أن الاستشهاد بأقوال بعض العلماء ليس لاعتبار أقوالهم حجة بنفسها، ولكن للاستئناس بفهمهم للنصوص، حتى لا نتيه في المتشابهات ، مع تأكيد أصل مهم، وهو أن سلف الأمة من الصحابة ومن تبعهم بإحسان هم أهدى هذه الأمة سبيلاً ، ، وأصحها أفهاماً ، وأقومها طريقاً، وأحرصها على الاتباع ، فما

---

(١) الثقافة العربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، القرضاوي : ٥٨، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤١٤هـ.

(٢) المصدر السابق : ٥٨ - ٥٩

وجدنا لهم هديا معروفاً لم نعدل عنه إلى ابتداعات من بعدهم[1].

ولكنه قال في موضع آخر: « ليس صحيحا أن الأول لم يترك للآخر شيئا، بل الصحيح ما قاله أهل التحقيق: كم ترك الأول للآخر! بل كم فاق الأواخر الأوائل!

ولا تقتصر إعادة النظر هذه على أحكام « الرأي » أو « النظر » وهي التي أنتجها الاجتهاد فيما لا نص فيه، بناء على أعراف أو مصالح زمنية لم يعد لها الآن وجود أو تأثير، بل يمكن أن يشمل بعض الأحكام التي أثبتتها نصوص ظنية الثبوت كأحاديث الآحاد، أو ظنية الدلالة، وأكثر نصوص القرآن والسنة كذلك. فقد يبدو للمجتهد اليوم فيها فهم لم يبد للسابقين، وقد يظهر له رأي ظهر لبعض السلف أو الخلف، ثم هُجر ومات، لعدم الحاجة إليه حينذاك، أو لأنه سبق زمنه، أو لعدم شهرة قائله، أو لمخالفته للمألوف الذي استقر عليه الأمر زمنا طويلا أو لقوة المعارضين له، وتمكنهم اجتماعيا أو سياسيا، أو لغير ذلك من الأسباب »[2].

وإذا أُخذ كلام الشيخ هنا على عمومه فإنه سيفتح الباب لتجاوز فهم السلف بابتداع أفهام مخالفة لما كان عليه سلف الأمة الصالح.

ونجد الشيخ في موضع آخر يحذر من اتهام الأمة بالجهل عبر القرون، فهو يشترط في التفسير العلمي للقرآن « ألا يحمل هذا الرأي أو التفسير اتهاما للأمة كلها طوال تاريخها كله- وفيها خير القرون من الصحابة، والتابعين، والأتباع، والأئمة الكبار في كل فن- بأنها لم تفهم القرآن، إلى أن جاء هذا العالم في زماننا، فعلَّمها ما كانت تجهل من كتاب ربها، فمقتضى هذا الكلام أن الله أنزل على الناس كتاباً لم يفهموه...؛ ولهذا ينبغي أن نقبل من هذا اللون من التفسير: ما كان إضافة إلى القديم، وليس إلغاء كليا له، فلا مانع من إضافة فهم جديد للآية، أو جزء الآية... والله يفتح على عباده في فهمه ما يشاء لمن يشاء »[3].

وإذا نظرنا إلى الجانب التطبيقي يتضح اللبس عند الشيخ، ومن ذلك موقفه

(١) انظر: فتاوى معاصرة: ١/١٣١.

(٢) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: ١٠٧-١٠٨.

(٣) كيف نتعامل مع القرآن العظيم: ٣٨٦.

من مذهب السلف في الصفات، والذي يتبين منه اضطرابه وعدم وضوح مذهب السلف عنده، فنجده يقول: «ونحن مع شيخ الإسلام ابن تيمية في مجمل موقفه من تأييد مذهب السلف، الذين هم خير قرون الأمة، قبل أن تنتشر المحدثات في الدين... ولاسيما موقف الصحابة -رضي الله عنهم-... نحن مع موقف السلف، ولكننا في حاجة ماسة إلى معرفة حقيقة موقف السلف... وهذا يحتاج منا إلى وقفة متأنية للاطلاع والتعمق والموازنة لكل المرويات في هذا الجانب، ثم إعلان الحقيقة بعد ذلك»[1].

وابتدأ الشيخ خطوات هذه الدراسة المتأنية بتقرير أن الصحابة -وهم رأس السلف- لم يؤثر عنهم إشكال تجاه نصوص الصفات، ولا شك أنه القرآن نزل بلسانهم العربي، ولو أشكل عليهم شيء لسألوا عنه الرسول ﷺ، ولو حدث وأخطأ أحد منهم الفهم لصححه ﷺ.

فإذا كان الأمر كذلك فكيف فهم الصحابة آيات الصفات؟

للجواب على هذا السؤال يطرح الشيخ عدة تساؤلات: هل أجروا هذه النصوص على ظواهرها دون أن يخطر ببالهم مجاز أو كناية؟ أو فهموهما كما تفهم النصوص العربية البليغة، بما فيها من مجاز وكناية واستعارة؟ أو توقفوا فيها ولم يحاولوا أن يفهموا منها شيئاً؛ طلباً للسلامة؟

ثم يقول جواباً عن هذه الأسئلة: «لا نستطيع أن نجزم جزماً قاطعاً بأحد هذه المواقف، ما دام لم يصلنا شيء يعبر عن مكنون صدورهم... ومن القواعد الفقهية المقررة: لا ينسب إلى ساكت قول. وإن كان الموقف الثاني هو الأقرب إلى منطق الفطرة»[2].

ومثل لذلك بمثال قال فيه: «وأحسب أن الصحابة حينما قرأوا قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ ۚ﴾ [المائدة:٦٤]، فهموا المقصود منها بجلاء، وهو: أن اليهود الملاعين وصفوا الله

(١) فصول في العقيدة بين السلف والخلف:٥٦.
(٢) المصدر السابق:٥٨.

تعالى بالبخل والإمساك، فرد الله عليهم -بعد الدعاء عليهم ولعنهم بما قالوا- بأنه تعالى موصوف بالسخاء والجود وكثرة الإنفاق، ولكنه عبر عن ذلك بعبارة بليغة، فقال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، وهذا ما رواه المفسرون عن ترجمان القرآن ابن عباس؛ فليس المقصود بهذا النص إثبات يدين لله، ولا سيق النص لأجل هذا»[1].

أما موقف السلف بعد الصحابة، فذكر أنه قد اختلف النقل عنهم، فقيل: إن موقفهم هو السكوت وعدم الخوض فيها؛ خشية الخطأ، وهو موقف التفويض.

كما قيل: إن موقفهم هو إثبات هذه الصفات على ظواهرها، مع نفي لوازمها من الجسمية والتركيب والتحيز.. إلخ.

ونقل عن الآلوسي، وابن حجر، والجويني، والأشعري، والبيضاوي -بحسب ترتيبه- أن موقف السلف هو التفويض[2].

وبعد نقل طويل عن الآلوسي[3]، يصل إلى القول بأنه بعد تأمل الأقوال والروايات الكثيرة عن السلف، يتضح -في نظره- أن السلف فيهم من فوّض، وهم الأكثرون، وفيهم من أول، وفيهم من أثبت[4].

وأما د. عبد المجيد النجار فقد عد من الأفهام الثابتة للنص ما حظي بإجماع الصحابة؛ لأن إجماعهم يسبغ على فهم النص ديمومة زمنية؛ لأن الصحابة واكبوا نزول الوحي وعرفوا ظروفه وأسبابه ووقفوا على تفاسير الرسول وبياناته، كما أنهم على دراية عميقة بلسان العرب[5].

وهذا تقرير سليم، ولكن ماذا عن التابعين وتابعيهم؟ ثم ما مفهومه لهذا الإجماع؟ وكم يمثل هذا الإجماع -في نظر الدكتور- بالنسبة لمجموع النصوص؟

---

(١) المصدر السابق:٥٩، وهذا في الحقيقة تفسير للنص من خلال سياقه الذي ورد فيه، ولا يلزم من ذلك نفي الصفة، كما سيتضح في الرد.

(٢) انظر: المصدر السابق:٦٠-٦١.

(٣) انظر: المصدر السابق:٦١-٦٥.

(٤) انظر: المصدر السابق:٦٥.

(٥) انظر: خلافة الإنسان:١٠٢.

وفي مقابل د. القرضاوي ود. النجار كان هناك من هو أكثر وضوحاً في موقفه من فهم السلف، فهذا د. أحمد كمال أبو المجد يذكر من خصائص المنهج السلفي « المبالغة في تقديس آراء علماء القرون الأولى من تاريخ الإسلام ومتابعة تلك الأقوال والآراء امتثالاً لما ورد به حديث النبي ﷺ : ((**خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم**)) ، ولما اشتهر عنهم من الجمع بين العلم والعمل به، وبين المعرفة والتقوى، على نحو كانوا معه أئمة في العلم وقدوة للأمة في السلوك والعمل »[1] .

وقال: « إننا جميعاً نعرف فضل الأولين السابقين، بدءاً من صحابة رسول الله ﷺ وعشيرته وأهل بيته... ومروراً بالتابعين الذين صحبوا أصحابه وأخذوا العلم والعمل عنهم في أيام كان صوت الوحي فيها لا يزال يملأ الآفاق علماً وهدى ونوراً، وانتهاء بالأئمة العلماء من المفسرين والمحدثين والمتكلمين والفقهاء، والأمة كلها تعرف ما قدموه للأجيال من بعدهم من زاد وخير وعلم غزير، وما أصلوه من قواعد وما فصلوه من فروع وتطبيقات، ولا يدخر أحدنا وسعاً في الاستفادة من علمهم والاستئناس بآرائهم، ولكنا نقف عند هذا المنتهى لا نتجاوزه ولا نعدوه، ونقول، فيمن عدا أصحاب رسول الله ﷺ : هم رجال ونحن رجال.

وليس صحيحاً أبداً ما يجرى على بعض الألسنة من أن الأول لم يترك للآخر شيئاً؛ ذلك أن الأولين كانوا يجتهدون في إطار واقع لم تعد كثير من عناصره قائمة بيننا، كما كان اجتهادهم محكوماً بعلوم لم يكن أكثرها قد بلغ من النمو والتطور ما بلغه في عصرنا، والفقه والإفتاء في الشريعة يقوم على معرفة الحق ومعرفة الواقع وتنزيل أحدهما على الآخر، فإذا تغير الواقع لزم أن تتغير ثمرة هذا التنزيل الذي يجريه الفقيه أو المشرع الوضعي أو القائم بالإفتاء، والخلاصة أننا نستقصى- في كل مسألة- ما قرره السابقون الأولون من علماء المسلمين- ولكنا لا نتوقف عنده، ولا نعطل بسببه ما أمرنا به من الاجتهاد، وإلا كنا عالة عليهم، متبعين غير مذهبهم

---

(١) بحث تجديد الفكر الإسلامي-إطار جديد. مداخل أساسية:٣٨، ضمن بحوث مؤتمر :التجديد في الفكر الإسلامي.

السوي في مواصلة البحث والاجتهاد» [١] .

ويقول أيضاً: « البشر كل البشر يُؤخذ من كلامهم ويُترك، ويُقبل من آرائهم ويُرفض، ويناقشون فيما يقولون ويفعلون، والتسليم لهم -بغير مناقشة- ذل وعبودية، وإهدار لنعمة العقل وملكة البحث » [٢] .

وقد قال د. محمد عمارة عن الاعتماد على تفسير السلف للنصوص الشرعية: « وهل هناك أزمة فكرية أسوأ وأشد من توقف عقل الأمة عن الإضافة الخلاقة، ووقوفه عند الأعتاب مستفتياً؟ يستفتي أمواتنا الحلول لمشكلات الأحياء » [٣] .

وقال منتقداً المنهج السلفي في اعتماده فهم السلف للنص الشرعي: « والنصوص التي جعلها المنهج السلفي مصدراً وحيداً ، قد شملت إلى جانب الكتاب والسنة وأقوال صحابة رسول الله ﷺ، فهم الذين حازوا قصبات السبق ، واستولوا على الأمد ، فلا طمع لأحد من الأمة بعدهم في اللحاق .... وكانت أفهامهم فوق أفهام جميع الأمة ، وعلمهم بمقاصد نبيهم ﷺ، وقواعد دينه وشرعه أتم من علم كل من جاء بعدهم.

وبسبب القداسة التي أضفاها المنهج السلفي على النصوص، امتدت هذه القداسة إلى العصر الذي قيلت فيه تلك النصوص، وشاع في الحركة السلفية تعظيم الماضي، وزاد ذلك التعظيم كلما ازداد هذا الماضي إيغالاً في القدم واقترابا من عصر صحابة رسول الله ﷺ؛ فكان أن قرروا أن فتاوى الصحابة أولى أن يؤخذ بها من فتاوى التابعين، وفتاوى التابعين أولى من فتاوى تابعي التابعين، وهلم جرا، وكلما كان العهد بالرسول ﷺ أقرب كان الصواب أغلب» [٤] .

وقد اعترض د. العلواني على الشاطبي – رحمه الله – فيما قرره من أنه ليس لأحد أن يفهم من القرآن ما يجاوز به فهم القرون الثلاثة الأولى، ووصف ذلك بأنه

---

(١) المصدر السابق:٤٢.

(٢) حوار لا مواجهة:٨٦.

(٣) أزمة الفكر الإسلامي المعاصر : ٥٧، وانظر : تيارات الفكر الإسلامي: ١٢٥ – ١٢٧ .

(٤) تيارات الفكر الإسلامي : ١٣٩.

توجه خطير يحصر معاني القرآن في دائرة فهم زمن محدد ومن في مستوى نسقهم المعرفي، وقد يضفي على القرآن المجيد المطلق صفة النسبية أو الخلق التي يتبناها أهل الاعتزال[1].

ولأجل ذلك فهو يدعو إلى « تجريد وتنقية معارف وحيه من سائر آثار النسبية البشرية التي أحاطت بمطلقه وحجبت أنواره وأخضعته لوحيها الذاتي وحكمت عليه بتاريخانيتها، وحكّمت بمحكمه أيديولوجياتها وثقافتها وأعرافها وتقاليدها وقاموسها اللغوي، فإذا لم نجرد آيات الذكر الحكيم من ذلك كله وإذا لم نعد قراءته بنور القراءتين المذكورتين في بداية نزوله وفي إطار وحدته البنائية فإننا لن نتمكن من فهمه معرفيا »[2].

وانتقد د. العلواني أيضاً ما وصفه من تكرير بعض الإسلاميين في كتاباتهم مقولة (لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها)، ويرى أن ذلك يصدر من دون وعي للواقع ومشكلاته البالغة التعقيد والتنوع، ووصف ذلك بأنه قراءة تبسيطية ساذجة لهذه المقولة تجهل سنن التغيير الاجتماعي وصلتها العضوية بعناصر الزمان والمكان.

وقال: « إن الإسلام الذي استطاع أن يوجد لدى المسلمين عقلا برهانيا لا يمكن أن يتقبل التقليد والمتابعة العمياء بحال، ولا يمكن أن يسمح للإنسان المؤمن بأن يغمض عينيه، ويغلق بصيرته، ويتابع أو يقلد دون برهان، لقد صارت تعاليم الإسلام تؤول لينفسح المجال أمام عقليات الجبر والتقليد والمتابعة العمياء»[3].

وفي نظره أن القراءة الخاطئة لهذه المقولة وأمثالها قد أحدثت في عقول المسلمين ذلك التصور الخاطئ، ودفعت الكثير من المفكرين إلى أن يتبنوا التوجه السكوني الذي يرى أن التغير الذي يحدث عبر التاريخ إنما هو تغير كمي وليس نوعيا.

---

(١) انظر: مناهج التجديد، تحرير: عبد الجبار الرفاعي:١٣٣، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى،١٤٢١هـ.

(٢) أزمة الإنسانية ودور القرآن في الخلاص منها:٨٢، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٦م.

(٣) أبعاد غائبة عن الفكر الإسلامي المعاصر، طه جابر فياض العلواني:٢٧، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٥، ١٩٩٩.

وقال راداً على هؤلاء المفكرين: «وأحيانا قد يستمع البعض إلى أولئك الذين يحتجون لسكونيتهم ولنفي الصيرورة التاريخية بكل أنواعها وبكل معانيها بأن الإنسان هو الإنسان منذ خلق، له عينان، وجعل الله له لسانا وشفتين، ولم تصبح العينان أربعا ولا اللسان خمسا، ولا الشفتان عشرا، فليس هناك تغير نوعي وحقيقي، بل هذا التغير متخيل ومتصور خارج الكم.

وهذا إنكار لطبيعة الأشياء فلا شك أن للإنسان الذي يعيش في المدينة همومه وأفكاره، وما يتجه إليه من تصورات، تغاير هموم ذلك الذي يعيش في قرية قد لا تتجاوز بيوتها العشرين بيتا ...لكن من يتشبث بأن الزمن ثابت وأنه ليس هناك إلا تكرار للقديم وهو لا يأتي بأي تغيير إلا بالتغيير الكمي فهذا يمكن في مذهبه معالجة مشكلاته اليومية بما تم إنتاجه من معالجات قبل ألف عام أو ألفى عام أو أي عدد من السنين، بل إن ذلك هو العلاج الوحيد عنده»[1].

كما يشير إلى «أن غريزة احترام الآباء وتعظيم التراث ليست ببعيدة عن هذه الظاهرة، إضافة إلى تأثير بعض النصوص التي ربطت بين الماضي والخيرية»[2].

ونجد عند د. عبد الحميد أبوسليمان وصفاً قريباً من وصف د. العلواني لمن أسماهم بأصحاب التوجه السكوني، بل يرى د. أبو سليمان أنها ظاهرة موجودة في عدد من الديانات، فيقول: «إنّ الباحث في «علم اجتماع الدين« يجد في كثير من الأحيان تشابهاً في بعض الظواهر لدى المتديّنين على اختلاف أديانهم، والظاهرة المشار إليها: ظاهرة «الانقسام إلى فريقين« قد تكررت في المحيط الإسلامي: فظهر فريق يذهبون إلى التمسك شبه الحرفي بالنصّ المنزل الموحى، والتشبّث بالتطبيقات والشروح والآثار المأثورة عن الأسلاف -وحدهم- للنص؛ وهؤلاء هم الذين يستحقون أن يطلق عليهم «السلفيّون». وقد أطلق عليهم «أهل الحديث« أيضاً. وأطلق الشيعة عليهم «الإخباريين». وهناك الفريق الثاني، الذين لا يخالفون في التمسّك بالنصّ المنزل وحده، ولكنّ جمهرتهم تذهب إلى أنّه

---

(١) المصدر السابق:٣١.

(٢) المصدر السابق:٤٣.

لا بد من ضم البيان النبوّي إلى النصّ باعتباره البيان الوحيد الملزِم. أمّا ما عدا البيان النبوّي فهو غير ملزم والناس فيه بالخيار.

وقد عمل الفريق الأول على إيجاد وبناء « إطار مرجعيّ كامل« يحتوي النصّ وبيانه النبوي، وأيّة بيانات أو تطبيقات للسلف في حدود القرون الثلاثة الخيرة التي اختلفوا في تفسيرها اختلافاً كبيراً، والناس -بعد ذلك- في نظرهم لا يحتاجون إلاّ لتوثيق المنقول، ثم تطبيقه؛ فذلك -في نظرهم- ما يجعل الناس في مأمن من التحريف والانحراف؛ كما أنه كفيل بسد أيّ ذريعة قد تؤدي إلى الابتداع والانحراف في فهم النصّ أو تطبيقه، ويجعل -بعد ذلك- من جمع وإحصاء المرويّ وتصنيفه منهجاً أو بديلاً عن المنهج.

والذي يلفت النظر في توجّه هذا الفريق أنّه قد انتهى بعد القرن الرابع الهجري إلى التقليد- الذي كان في مقدمة أولويات هذا الاتجاه التحصّن ضده، والحماية منه، ولكنّه انتهى إليه بطريق تقليد الرواة والنقلة في قضايا الجرح والتعديل، والتوثيق، والتضعيف. أو تقليد ومتابعة الرواة في فهمهم لتلك المرويّات، وفي ذلك ما فيه من توقف عن الإضافة إلى العلم، وتكريس العقلية السكونيّة »[1].

وقد عدّ د. عبد الحميد أبوسليمان من وجوه قصور الممارسة المنهجية ما وصفه بإضفاء القدسية على أقوال السلف فيما ورد عنهم من فهم واجتهادات وإلحاقها بالسنة والوحي، وكأنها جزء منهما، وقال: « ورغم علمنا وإدراكنا للقصور الإنساني ومحدوديته الزمانية والمكانية، ورغم تأكيدنا النظري أنه لا قداسة إلا للوحي، لكننا في دراستنا لأقوال السلف، لا ندرسها ولا نستأثر بها لكي ننطلق بنظرة جذرية أصلية إلى معالجة واقعنا والاستجابة لحاجاتنا، ولكننا ندرسها لنقلدها ونتابعها ونجهد أنفسنا لكي ننزلها بالقياس على أحوالنا؛ استجابة لما غرس في نفوسنا من فهم خاطئ لمعنى إجلال أولئك الرجال ... وانقلب هذا الإجلال إلى مفهوم قدسية يحول أحياناً بيننا وبين الإصلاح والنمو، ولهذا نجد أن أي فكر

(١) حوارات منهجية في قضايا نقد متن الحديث الشريف ، ضمن مجلة إسلامية المعرفة ، العدد ٣٩ .

أو فهم معاصر شمولي أصيل ينطلق من الواقع المعاصر باتجاه المقاصد والقيم والأحكام الإسلامية يصبح لدى كثير من أصحاب الفكر التقليدي فكراً مشبوهاً ومرفوضاً؛ لأنه لا يطابق أقوال علماء السلف ولا ينطلق من رؤيتهم، ولهذا فإنه ما لم تصف الرؤية والمفهوم الفكري لدلالة تراث العلماء من رجال السلف، وتزل عنها القدسية، وتنحصر بمنهج سليم في نصوص الكتاب وصحيح السنة، فلا سبيل إلى الاستفادة من فكر التراث بمنهجية إيجابية سليمة تهدف إلى خبرة وعلم أوسع لمعالجة قضايا العصر»[١].

ويرى د.حسن الترابي أن « أفكار السلف الصالح ونظمهم قد يتجاوزها الزمن من جراء قضائها على الأمراض التي نشأت من أجلها، وانتصارها على التحديات التي كانت استجابة لها»[٢].

وعليه فإنه يرى اعتبار علم السلف واجتهادات الأئمة الأربعة وغيرهم من التراث الماضي الذي يستأنس به فقط، وقال في ذلك: « ومهما كان تأريخ السلف الصالح امتداداً لأصول الشرع، فإنه لا ينبغي أن يُوقَّر بانفعال، يحجب تلك الأصول، فما وُجد في تراث الأمة بعد الرسول ابتداءً بأبي بكر فهو تأريخ يستأنس به، فما أفتى به الخلفاء الراشدون مثلاً، والمذاهب الأربعة هو تراث لا يلزم به، وإنما يستأنس به في فهم سليم لشريعة تنزلت في الماضي على واقع متحرك، وهي تنزل اليوم على واقع متحرك»[٣].

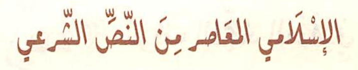
ومما لابد من الإشارة إليه في هذه القضية، الموقف من التراث الإسلامي؛ ذلك أن كتابات السلف وما روي عنهم هي جزء من هذا التراث؛ إضافة إلى ما تحتله ثنائية التراث والمعاصرة، أو التراث والحداثة من اهتمام كبير في الفكر المعاصر بعامة، والإسلامي منه بخاصة.

فنجد الشيخ القرضاوي يعدّ من دلائل الأصالة الاجتهادَ في الانتفاع بتراث

(١) أزمة العقل المسلم:٩٤.

(٢) تجديد الفكر الإسلامي:٤٠،وانظر: ٥٦.

(٣) المصدر السابق:١٠٥.





المسلمين؛ إذ لا يُتصور من أمة عريقة في الحضارة والثقافة أن تهمل تراثها وتاريخها.

لكن كلمة التراث -عنده- قد أسيء فهمها ووضعت في غير موضعها؛ وذلك أن التراث يحتوي الحق والباطل، الصواب والخطأ.

ومثّل لذلك ببعض الروايات الإسرائيلية-خاصة في التفسير-، وبعض كلام الفلاسفة، وبعض مباحث علم الكلام، وبعض شحطات التصوف(١) .

ثم قال: « إننا لسنا مع الذين يضفون القدسية أو العصمة على كل ما مضى، ولا مع خصوص الذين ينأون بجانبهم عن كل موروث لا لشيء إلا لأنه قديم ، ولكن لا بد من التخير والانتقاء »(٢) .

وذكر أن الإسلام فوق التراث؛ فالإسلام هو المستوى الإلهي من التراث وهو معصوم ويتلقى بالسمع والطاعة، أما الثاني فهو صنعة العقل البشري بما فيه من قصور البشر وأهوائهم ، وتأثرهم بالزمان والمكان(٣) .

ومن أجل أن نستطيع قراءة التراث قراءة مستبصرة، فلا بد أن يكون الإسلام المتمثل في محكمات القرآن والسنة هو الحكم على التراث بالقبول أو بالرد.

ومن ثم نقرأ هذه العلوم كلها من مصادرها الأصلية، ثم من مراجعها الشارحة؛ لنستلهمها، ونستهدي بها، ونأخذ ما هو أرجح دليلاً(٤) .

وحذر من القراءات المتحيزة للتراث بأن تنحاز لبعض المدارس دون بعض، أولبعض الاتجاهات، أولبعض الشخصيات، أو يُقرأ التراث وفقاً لمنهجية القارئ وتبعاً لإطاره المرجعي(٥) .

---

(١) انظر: الثقافة العربية الإسلامية بين الأصالة المعاصرة: ٦١ - ٦٣.
(٢) المصدر السابق: ٦٣
(٣) انظر: المصدر السابق : ٦٤ - ٦٥
(٤) انظر: المصدر السابق : ٦٥ - ٦٨ .
(٥) انظر: المصدر السابق : ٦٩-٧٣.

وقال د. أبو المجد عن التراث: « إنه تعبير غامض يشير إلى الناتج الحضاري للأمة التي اكتملت مقوماتها، وتراث الأمة الإسلامية على تنوعه واختلافه باختلاف الزمان والمكان، هو مزيج من أمرين: من روح الإسلام ومبادئه ونصوصه وتوجيهاته، ومن أمور لا تتناهى عدداً من ظروف البيئة وخصائص الشعوب والأمكنة وملابسات الحوادث.

والالتزام بهذا لا يلزم، وتوسيع غير جائز لرفق الإسلام بإضافة ما ليس منه وتعبد بما لا قدسية له، وتثبيت لما لا حاجة لأحد في تثبيته، ومن هنا أقول مع القائلين: إننا نحتاج إلى فرز التراث من ناحية، وتجاوزه ناحية أخرى؛ نفرزه لنعرف ما يعد منه إسلاماً، وما يعد من عامة أصول الناس وظروف الزمان والمكان.

ونتجاوزه لأن من حق كل جيل -بل من واجبه - أن تكون له تجربته، وأن يثري بها النصوص ويثريها بالنصوص، غير مقلد وهو قادر على الاجتهاد.

وحتى إذا انتقلنا من عموم لفظ التراث إلى خصوص الفقه ... فإننا نؤكد من جديد ضرورة التمييز بين الشريعة والفقه، فالشريعة هي الجزء الثابت من أحكام الإسلام المستمد مباشرة من النصوص القطعية في ورودها ودلالتها، والفقه: تفسير الرجال لهذا الجزء الثابت المستمد مباشرة من النصوص القطعية، وقياساتهم عليه، واجتهاداتهم فيما لا نص فيه ...وهو اجتهاد بشر، يتفقون ويختلفون، وقلما يجتمعون، وخطؤهم وصوابهم ليس تشريعاً ولكنه يعكس حظ كل واحد منهم من المعرفة بالوقائع، ومصادر الأحكام، وقواعد التفسير ... وهو في ذلك كله يرمز إلى الجزء المتغير من تراث الإسلام، وباطل قول من قال: إن الأول لم يترك للآخر شيئاً. فقد ترك له عالماً كاملاً غير عالمه، ودنيا غير دنياه، وتجربة غير تجربته»[1].

وقرر جمال الدين عطية أن « الكتابات الفقهية ما هي إلا اجتهادات بشرية ليس لها إلزام شرعي فضلاً عن أن هذه الاجتهادات كانت استجابة لظروف زمانية ومكانية مختلفة عن ظروفنا الحالية، وأننا بحاجة إلى اجتهادات جديدة تراعي ظروفنا وتعالج مستجدات الأمور.

---

(١) حوار لا مواجهة: ٤٣ - ٤٤.

وفي مقابل هذا وإلى جانبه ينبغي أن نأخذ بالاعتبار أن الكتابات الفقهية وإن كانت اجتهادات بشرية إلا أن موضوعها ومنطلقها هو النصوص الشرعية، فهي لا تخلو من الجانب الديني، ومن جهة أخرى ينبغي ألا نهمل تراثنا ونحدث معه قطيعة معرفية تذوب معه هويتنا .

فالمطلوب إذن هو التعامل الإيجابي مع تراثنا الفقهي الذي لا يصل إلى حد إضفاء القداسة عليه ولا يهمله بالكلية ، وإنما يكون النقد والتحليل واستبقاء الصالح والبناء عليه، واستبعاد ما عدا ذلك ، مع الوعي الكامل بأنه لا يمثل مرجعية مطلقة بالنسبة لنا» [(١)] .

ثم ذكر ثلاثة أمثلة لما يعده آراء فقهية تحسب على الشريعة بينما هي لا تعدو أن تكون اجتهادات بشرية ليس لها قداسة النصوص، وهذه الأمثلة هي:

١- ما أورده الماوردي -رحمه الله- من الالتزامات على أهل الذمة، والتي وصفها بالمستحبة، حيث قال: « وأما المستحب فستة أشياء: أحدها تغيير هيئاتهم بلبس الغيار وشد الزنار .

والثاني : أن لا يعلوا على المسلمين في الأبنية، ويكونوا إن لم ينقصوا مساوين لهم.

والثالث: أن لا يسمعوهم أصوات نواقيسهم، ولا تلاوة كتبهم، ولا قولهم في عزير والمسيح.

والرابع: أن لا يجاهروهم بشرب خمورهم، ولا بإظهار صلبانهم وخنازيرهم.

والخامس أن يخفوا دفن موتاهم، ولا يجاهروا بندب عليهم ولا نياحة.

والسادس: أن يمنعوا من ركوب الخيل عناقا وهجانا، ولا يمنعوا من ركوب البغال والحمير» [(٢)] .

٢- ما أورده ابن حزم -رحمه الله- من شروط عقد الذمة[(٣)] .

---

(١) نحو فقه جديد للأقليات:٦٢.

(٢) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الماوردي:١٤٥ ، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٦هـ.

(٣) انظر: مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، لابن حزم:١١٥ ، دار زاهد القدسي، القاهرة.

٣- ما أورده الشوكاني -رحمه الله- عند شرحه حديث: ((**لا تبدأوا اليهود والنصارى بالسلام، واضطروهم إلى أضيق الطرق**))[١] من أن المقصود تحريم ابتداء اليهود والنصارى بالسلام.

ثم قال: « وقد حرر الأستاذ فهمي هويدي المسألة، وانتهى إلى أن الحديث ينبغي أن يفهم في ضوء الخصوصية المؤقتة التي ارتأتها السياسة الإسلامية في عهد الرسول، أي أنه إجراء استثنائي في ظروف استثنائية، وأنه ليس مقرراً لقاعدة عامة»[٢].

وذكر د. الغنوشي أن المصلحين المعاصرين أفادوا من هذا التراث مفرقين بين التراث وبين نصوص الوحي ، فكل ما عداهما من كتب التفسير والفقه والتاريخ والتربية مما لم يجمع عليه المسلمون هو تراث لا يحمل صفة إلزام للمسلمين، وإنما هو حقول أنتجها بشر ضمن ظروفهم ومستوى معارفهم ، يمكن الإفادة منها -في نظره- دون أن تشكل التزاماً[٣].

وعد د. طه العلواني -ضمن محاور إسلامية المعرفة- قراءة التراث الإسلامي قراءة سليمة، وذلك بإعادة قراءته قراءة نقدية تحليلية معرفية، تخرجنا من الدوائر الثلاث : دائرة الرفض المطلق، ودائرة القبول المطلق، ودوائر التلفيق والانتقاء العشوائي.

فهذه الدوائر -عنده- لا تحقق التواصل مع ما يجب التواصل معه من هذا التراث، كما أنها لا تحقق القطيعة المعرفية مع ما يجب إحداث القطيعة معه.

لكن إعادة القراءة -في نظره- وفق منهجية معرفية مع الاحتكام إلى الكتاب والسنة، كفيلة بإخراجنا من هذه الدوائر؛ ذلك أن التراث فكر نسبي مقيد بحدود الزمان والمكان.

-وكون التراث الإسلامي منطلقاً من نص موحى مطلق يجعل نسبة الحقيقة فيه

---

(١) تقدم تخريجه صفحة:٧٠.
(٢) نحو فقه جديد للأقليات:٦٤.
(٣) انظر:تمرد على الممنوع:٣٣.



أكثر من ذلك الفكر المنفصل المنبت عن الوحي، ومع ذلك فإنه يرى وجوب وضع التراث في موضعه النسبي؛ حيث إنه -في نظره- لا يعدو أن يكون أفكاراً ومعالجات وتفسيرات لواقع متغير[1].

ووصف د. محمد سليم العوا الفقه الإسلامي بأنه «العمل البشري لمحاولة فهم النصوص الإلهية التي يتضمنها القرآن الكريم وصحيح السنة النبوية»[2].

وقد قال عن هذا العمل البشري: «ولا يعد كلام الفقهاء شريعة، ولا يحتج به على أنه دين، بل يحتج به على أنه فهم للنصوص الشرعية، وهو سبيل إلى فهم أفضل لهذه النصوص وكيفية إعمالها، لكنه ليس معصوماً، ويقع فيه الخطأ كما يقع فيه الصواب»[3].

المناقشة:

لقد وجه كثير من أصحاب هذا الاتجاه عدداً من الانتقادات لمسلك الاحتجاج بفهم السلف للنصوص الشرعية، وللمتلزمين بهذا المسلك، ويعود السبب في ذلك إلى أمرين:

الأول- خلل في معرفتهم بحقيقة منهج السلف، وهذا ما سيبينه الرد على تلك الانتقادات.

الثاني- محاكمة هذا المنهج إلى بعض التصرفات الفردية لبعض من ينتسبون لهذا المنهج، والناتجة عن قصور في فهم منهج السلف، كبعض الآراء التي تدل على جهل بواقع الحياة، أو المثالية المفرطة في التصور، أو غير ذلك من الآراء التي تمثل أصحابها، ولا تمثل المنهج.

أما دعوى قصور مسلك اعتماد فهم السلف، والانتقادات الموجهة لهذا المسلك فالجواب عنها من جانبين:

---

(١) إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، طه العلواني:٢٦، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

(٢) الفقه الإسلامي في طريق التجديد:٣٩.

(٣) المصدر السابق:١٨٥.

أولاً- الرد الإجمالي على عموم الدعوى:

١- إن الاحتجاج بفهم السلف للنصوص الشرعية لم يكن دون وعي -كما قال بعض أصحاب هذا الاتجاه-، بل إنما صدر عن اتباع للنصوص الشرعية، كما أنه مقتضى العقل-كما تقدم بيانه-، إضافة إلى أن التجربة التاريخية قد دلت على صحة هذا المسلك.

قال الإمام الشاطبي -رحمه الله- في بيانه لطرق أخذ العلم عن أهله: « أن يتحرى كتب المتقدمين من أهل العلم المراد؛ فإنهم أقعد به من غيرهم من المتأخرين، وأصل ذلك التجربة والخبر:

أما التجربة: فهو أمر مشاهد في أي علم كان، فالمتأخر لا يبلغ من الرسوخ في علم ما بلغه المتقدم، وحسبك في ذلك أهل كل علم عملي أو نظري، لإعمال المتقدمين في إصلاح دنياهم ودينهم على خلاف أعمال المتأخرين، وعلومهم في التحقيق أقعد، فتحقق الصحابة بعلوم الشريعة ليس كتحقق التابعين، والتابعون ليسوا كتابعيهم، وهكذا إلى الآن، ومن طالع سِيَرهم وأقوالهم وحكاياتهم أبصر العجب في هذا المعنى.

وأما الخبر: ففي الحديث: ((**خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم**))، وفي هذا إشارة إلى أن كل قرن مع ما بعده كذلك... فلذلك صارت كتب المتقدمين وكلامهم وسيرهم أنفع لمن أراد الأخذ بالاحتياط في العلم، على أي نوع كان، وخصوصًا علم الشريعة، الذي هو العروة الوثقى» [(١)].

وذكر شيخ الإسلام أوجهاً أخرى لدلالة التجربة، إذ قال: « وهذا يعلم تارة بموارد النزاع بينهم وبين غيرهم فلا تجد مسألة خولفوا فيها إلا وقد تبين أن الحق معهم، وتارة بإقرار مخالفيهم ورجوعهم إليهم دون رجوعهم إلى غيرهم، أو بشهادتهم على مخالفيهم بالضلال والجهل، وتارة بشهادة المؤمنين الذين هم شهداء الله في الأرض، وتارة بأن كل طائفة تعتصم بهم فيما خالفت فيه الأخرى وتشهد بالضلال على كل من خالفها أعظم مما تشهد به عليهم » [(٢)].

---

(١) الموافقات:١/ ٧٤.

(٢) نقض المنطق:٨.

ومـن وجوه التجربة ما كانوا عليه من الاتفـاق في الاعتقاد وأصول الدين، فإنك لا تـكاد تجد بينهم فرقـاً في أصول المنهج بل ولا حتى في مسائـل الاعتقاد والمسائل العمليـة الكبرى، كما قال قـوام السنة الأصبهاني -رحمه الله- : « ومما يدل على أن أهـل الحديث هـم أهل الحق أنك لو طالعت جميع كتبهم المصنفة من أولهم إلى آخرهـم، قديمهـم وحديثهم، مع اختـلاف بلدانهم وزمانهم، وتباعـد ما بينهم في الديـار، وسكـون كل واحد منهم قطرا من الأقطار - وجدتهم في بيان الاعتقاد على وتـيرة واحدة، ونمط واحد، يجرون على طريقة لا يحيـدون عنها، ولا يميلون فيها، قولهم في ذلك واحد، ونقلهم واحد، لا ترى فيهم اختلافا ولا تفرقا في شيء ما وإن قـل، بـل لو جمعت جميع ما جرى على ألسنتهم ونقلـوه عن سلفهم وجدته كأنه جاء عن قلب واحد، وجرى على لسان واحد، وهل على الحق دليل أبين من هذا؟» [(١)] .

كمـا أن السلف الصالح هم سادات هذه الأمة علمًا وعمـلاً، وكانوا أشد الناس حرصاً على الفهم الدقيـق والكامل للقرآن والسنة، فعن أبي عبد الرحمن السلمي: قال: « حدثنا من كان يقرئنا من أصحاب النبي ﷺ: إنهم كانوا يقترئون من رسول الله ﷺ عشر آيات، فلا يأخذون في العشر الأخرى حتى يعلموا ما في هذه من العلم والعمل. قالوا: فعلمنا العلم والعمل» [(٢)] .

وروي أن عبـد الله بـن عمـر - رضي الله عنـه - مكث في سورة البقـرة ثمان سنين يتعلمهـا[(٣)] ، وقـال عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - : « والله الذي لا إله غيره، ما أنزلـت سورة من كتـاب الله إلا أنا أعلم أين أنزلت، ولا أنزلـت آية من كتاب الله إلا أنا أعلم فيما أنزلت، ولو أعلم أحدا أعلم مني بكتاب الله تبلغه الإبل لركبت إليه» [(٤)] .

وقد ذهب بعض أهل العلم إلى أن تفسير الصحابة في حكم المرفوع ، بمعنى أنه في حكمه في الاستدلال به والاحتجاج، لا أنه إذا قال الصحابي في الآية قولاً قلنا أن

---

(١) الحجـة في بيان المحجـة، الأصبهاني، تحقيق محمـد المدخلي، ومحمد أبو رحيـم:٢/٢٢٤، دار الراية، الرياض، الطبعة الأولى،١٤١١هـ.

(٢) رواه الإمام أحمد في مسنده:٥/٤١٠.

(٣) رواه البيهقي في شعب الإيمان: ٢/٣٣١.

(٤) رواه البخـاري في صحيحـه، كتاب فضائل القرآن،باب القراء من أصحـاب النبي ﷺ، ح(٤٧١٦)، ورواه مسلم ، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عبد الله بن مسعود وأمه رضي الله عنهما، ح(٢٤٦٣).

نقول هذا القول قول رسول الله ﷺ، أو يكون في حكم المرفوع بمعنى أن رسول الله ﷺ بين لهم معاني القرآن بياناً شافياً كافياً، وكان إذا أشكل على أحد منهم معنى سأله عنه فأوضحه له كما ورد في عدد من الأحاديث[1].

ثم إن الصحابة رضي الله عنهم فسروا للتابعين القرآن كما قال مجاهد: « عرضت المصحف على ابن عباس من أوله إلى آخره، أوقفه عند كل آية منه واسأله عنها »[2]، ولهذا قال سفيان الثوري: « إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به» ، وكتب التفسير مشحونة بأقوال التابعين وتابعيهم في التفسير[3].

وقد « التزم التابعون في الصحابة سيرتهم مع النبي ﷺ حتى فقهوا ونالوا ذروة الكمال في العلوم الشرعية»[4].

ولهذا كان ما فهمه الصحابة والتابعون وتابعوهم من القرآن والسنة أولى أن يصار إليه مما فهمه من بعدهم[5].

كما أن الآثار والفتاوي السلفية « أولى بالأخذ بها من آراء المتأخرين وفتاويهم، وأن قربها إلى الصواب بحسب قرب أهلها من عصر الرسول صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله، وأن فتاوي الصحابة أولى أن يؤخذ بها من فتاوي التابعين، وفتاوي التابعين أولى من فتاوي تابعي التابعين، وهلم جرا، وكلما كان العهد بالرسول أقرب كان الصواب أغلب، وهذا حكم بحسب الجنس لا بحسب كل فرد، كما إن عصر التابعين وإن كان أفضل من عصر تابعيهم، فإنما هو بحسب الجنس لا بحسب كل شخص، ولكن المفضلون في العصر المتقدم أكثر من المفضلين في العصر المتأخر، وهكذا الصواب في أقوالهم أكثر من الصواب في أقوال من بعدهم، فإن التفاوت بين علوم المتقدمين والمتأخرين كالتفاوت الذي بينهم في الفضل والدين »[6].

---

(١) انظر: إعلام الموقعين:٤/١٥٣، وقواعد التفسير، خالد السبت:١/١٨٢، دار ابن عفان، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

(٢) رواه الطبراني في المعجم الكبير:١١/٧٧.

(٣) انظر: إعلام الموقعين:٤/١٥٦.

(٤) الموافقات:١/٩٥.

(٥) الصواعق المرسلة:٢/٥٠٩.

(٦) إعلام الموقعين:٤/١١٨.



٢- من المعلوم أن لكل أحد سلف يرجع إليه ويعتمد قوله، ولو تأملنا كتابات أصحاب هذا الاتجاه لوجدنا أسماء يتكرر الاستشهاد بها، بل تجد -أحياناً- الإشارة إلى الاعتماد عليها في بيان منهج تلقي النصوص الشرعية، كالجويني، والغزالي، والرازي، وابن رشد، ومحمد عبده، والأفغاني، وغيرهم.

وفي مقابل ذلك تجد -عند بعضهم إن لم يكن أكثرهم- قلة الاستشهاد بأقوال السلف، إلا إذا كانت تخدم ما يريدون تقريره، كالاستشهاد -وفق مفهومهم- باجتهادات عمر - رضي الله عنه - على تقديم المصلحة على النص -كما تقدمت الإشارة إليه-، وإن مثل هذا المسلك أحق بقول ابن القيم -رحمه الله-: «ولعله لا يسع المفتي والحاكم عند الله أن يفتي ويحكم بقول فلان وفلان من المتأخرين من مقلدي الأئمة، ويأخذ برأيه وترجيحه، ويترك الفتوى والحكم بقول البخاري، وإسحاق بن راهويه، وعلي بن المديني، ومحمد بن نصر المروزي وأمثالهم، بل يترك قول ابن المبارك، والأوزاعي، وسفيان بن عيينة، وحماد بن زيد، وحماد بن سلمة وأمثالهم، بل لا يلتفت إلى قول ابن أبي ذئب، والزهري، والليث بن سعد وأمثالهم، بل لا يعد قول سعيد بن المسيب، والحسن، والقاسم، وسالم، وعطاء، وطاووس، وجابر بن زيد، وشريح، وأبي وائل، وجعفر بن محمد، وأضرابهم، مما يسوغ الأخذ به، بل يرى تقديم قول المتأخرين من أتباع من قلده على فتوى أبي بكر الصديق، وعمر، وعثمان، وعلي، وابن مسعود، وأبي بن كعب، وأبي الدرداء، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن الزبير، وعبادة بن الصامت، وأبي موسى الأشعري وأضرابهم، فلا يدرى ما عذره غداً عند الله إذا سوى بين أقوال أولئك وفتاويهم، وأقوال هؤلاء وفتاويهم، فكيف إذا رجحها عليها؟!»[1].

٣- صحيح أن نصوص الكتاب والسنة متوافرة، ولكن من الذي يشرح هذه النصوص، ويفسرها التفسير الذي يعتمد عليه؟

لا شك أن أصحاب هذا الاتجاه سيقولون: الذي له الحق في ذلك هو من كانت عنده أهلية علمية.

---

(١) إعلام الموقعين: ١١٨/٤.

فإذا كان الأمر كذلك، فهل هناك من هو أكثر أهلية من السلف الصالح؟

لا شك أن الجواب سيكون بالنفي؛ لأن الفارق بين السلف والمتأخرين ظاهر جداً، ولا يخالف فيه إلا مكابر.

ثم إذا وقع الخلاف في فهم بعض النصوص من الذي يُرجع إليه في بيان الحق؟[1]

لا شك أن الواجب هو الرجوع إلى فهم السلف للنصوص الشرعية، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية –رحمه الله-: « والطريق إلى معرفة ما جاء به الرسول أن تعرف ألفاظه الصحيحة وما فسرها به الذين تلقوا عنه اللفظ والمعنى ولغتهم التي كانوا يتخاطبون بها وما حدث من العبارات وتغير من الاصطلاحات»[2].

وقد بين الإمام الشاطبي –رحمه الله- أن اعتماد فهم السلف للنصوص رافع للخلاف فيها من وجوه، منها:

أ- إن المجتهد متى نظر في دليل على مسألة احتاج إلى البحث عن أمور كثيرة لا يستقيم إعمال الدليل دونها، والنظر في أعمال المتقدمين قاطع لاحتمالاتها حتماً، ومُعَيِّن لناسخها من منسوخها، ومبين لمجملها، إلى غير ذلك فهو عون في سلوك سبيل الاجتهاد.

ب- إن ظواهر الأدلة إذا اعتبرت من غير اعتماد على الأولين فهي مؤدية إلى التعارض والاختلاف، وهو مشاهد معنى، مع القطع بأن الشريعة لا اختلاف فيها.

ج- أنك لا تجد فرقة من الفرق الضالة، ولا أحداً من المختلفين في الأحكام لا الفروعية ولا الأصولية، يعجز عن الاستدلال على مذهبه بظواهر من الأدلة، بل قد وُجد من الفساق من يستدل على مسائل الفسق بأدلة ينسبها إلى الشريعة المنزهة، بل قد استدل بعض النصارى على صحة ما هم عليه الآن بالقرآن، ثم تحيل فاستدل على أنهم مع ذلك كالمسلمين في التوحيد تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا.

---

(١) انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة:٧٦٦، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد:٢/٥٢٥.

(٢) بيان تلبيس الجهمية:١/٤٧٣.

فلهـذا كله يجب على كل ناظـر في الدليل الشرعي مراعاة ما فهم منه الأولون، وما كانوا عليه في العمل به، فهو أحرى بالصواب، وأقوم في العلم والعمل[(١)].

٤- أمـا القـول بجواز إحداث فهـم للنص الشرعي لم يقل بـه السلف، فإن كان المراد بذلك ما لا يتعارض مع فهم السلف، ولا يلزم منه نسبة الخطأ إلى السابقين، فهـذا لا مانع منه بشرط قـوة الدليل؛ لأن القرآن لا تنقضي عجائبه، والرسول ﷺ أوتـي جوامع الكلم، ولا يـزال العلماء يستنبطون من الكتـاب والسنة معانٍ جديدة، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

أمـا إن كان ذلـك الفهم مخالفاً لما فهمه السلف مـن النص، فهذا لا يقبل؛ لأنه يلزم منه نسبة الأمة إلى الجهل والخطأ في القرون السابقة، كما أن فيه القول بخلو العصر من قائم لله بحجته، وهذا باطل.

قـال شيـخ الإسلام ابن تيميـة –رحمه الله- واصفـاً طريقة بعض أهل البدع في فهـم النص الشرعي: « فلهذا تجدهم إذا احتجوا بالقـرآن والحديث لم يعتنوا بتحريـر دلالتهمـا، ولم يستقصوا ما في القرآن من ذلك المعنـى؛ إذ كان اعتمادهم في نفس الأمـر على غير ذلك، والآيات التي تخالفهم يشرعون في تأويلها شروع من قصـد ردها كيف أمكن، ليس مقصوده إن يفهم مراد الرسول، بل أن يدفع منازعه عن الاحتجاج بها.

ولهذا قال كثير منهم كأبي الحسين البصري، ومن تبعه كالرازي، والآمدي، وابن الحاجب، أن الأمة إذا اختلفت في تأويل الآية على قولين جاز لمن بعدهم إحداث قول ثالث، بخلاف ما إذا اختلفوا في الأحكام على قولين، فجوزوا أن تكون الأمة مجتمعة علـى الضلال في تفسير القرآن والحديث، وان يكون الله أنزل الآية وأراد بها معنى لم يفهمـه الصحابة والتابعون، ولكن قالوا: إن الله أراد معنى آخر. وهم لو تصوروا هـذه المقالـة لم يقولوا هذا؛ فإن أصلهم أن الأمة لا تجتمـع على ضلالة، ولا يقولون قولـين كلاهما خطأ والصواب قول ثالث لم يقولوه، ... ولم يستشعروا أن المتأول هو مبين لمراد الآية، مخبر عن الله تعالى أنه أراد هذا المعنى إذا حملها على معنى.

(١) انظر: الموافقات:٣/٧٦-٧٧.

وكذلـك إذا قالوا: يجوز أن يُراد بها هذا المعنى. والأمة قبلهم لم يقولوا أريد بها إلا هـذا أو هذا، فقد جوزوا أن يكون ما أراده الله لم يخبر به الأمة، وأخبرت أن مراده غير مـا أراده، لكن الذي قاله هؤلاء يتمشى إذا كان التأويل أنه يجوز أن يراد هذا المعنى من غير حكم بأنه مراد، وتكون الأمة قبلهم كلها كانت جاهلة بمراد الله ضالة عن معرفته، وانقرض عصر الصحابة والتابعين وهم لم يعلموا معنى الآية»[(١)] .

ثانياً- الرد التفصيلي على الانتقادات الموجهة لهذا المسلك:

١- الاعتراض على مسلك الاحتجاج بفهم السلف بأنهم غير معصومين، اعتراض لا مبرر له؛ إذ لا أحد يقول بأن أفراد السلف معصومون، بل إنه « قد أجمع جميع سلف المسلمين وأئمة الدين من جميع الطوائف، أنه ليس بعد رسول الله ﷺ أحد معصوم، ولا محفوظ لا من الذنوب ولا من الخطايا»[(٢)] .

ولكن المراد من ذلك أن السلف إذا أجمعوا على أمر فإجماعهم حجة؛ « وذلك أن إجماعهم لا يكون إلا معصوما، وإذا تنازعوا فالحق لا يخرج عنهم، فيمكن طلب الحق في بعض أقاويلهم، ولا يحكم بخطأ قول من أقوالهم حتى يعرف دلالة الكتاب والسنة على خلافه»[(٣)] ؛ وعليه فقول الواحد منهم لم يكن بمجرده حجة، بل بما انضاف إليه مما تقدم ذكره من القرائن والأدلة التي مفادها أن من الممتنع أن يقولوا في كتاب الله الخطأ المحض، ويمسك الباقون عن الصواب فلا يتكلمون به[(٤)].

وبهذا يتضح معنى قول شيخ الإسلام ابن تيمية-رحمه الله-: « إن مذهب السلف لا يكون إلا حقا»[(٥)] .

٢- الاعتراض بوجود الخلاف بين السلف في فهم كثير من النصوص، أو أنهم قلما يتفقون -كما عبر بعضهم- ، اعتراض لا يُسلم؛ فإن الاختلاف الثابت عن

---

(١) مجموع الفتاوى:١٣/٥٩-٦٠، وانظر: المسودة:٣١٥، ٣٢٩، والمذكرة في أصول الفقه:١٥٧، وقواعد التفسير:١/٢٠٠.

(٢) جامع الرسائل لابن تيمية:١/٢٦٦.

(٣) الفتاوى:١٣/٢٤.

(٤) انظر:إعلام الموقعين:٤/١٥٥.

(٥) الفتاوى:٤/١٤٩.

الصحابة وأئمة التابعين في فهم القرآن والسنة أكثره اختلاف تنوع لا يخرج عن وجوه، منها:

أ- أن يعبر كل منهم عن معنى الاسم بعبارة غير عبارة صاحبه، فالمسمى واحد وكل اسم يدل على معنى لا يدل عليه الاسم الآخر مع أن كلاهما، حق بمنزلة تسمية الله تعالى بأسمائه الحسنى، ومثال هذا تفسير الصراط المستقيم، فهذا يقول: هو الإسلام، وهذا يقول: هو القرآن، وهذا يقول: السنة والجماعة،و ونحو ذلك.

ب- أن يذكر كل منهم من تفسير الاسم بعض أنواعه أو أعيانه، على سبيل التمثيل للمخاطب، لا على سبيل الحصر والإحاطة، فإذا قال القائل: الظالم المؤخر للصلاة عن وقتها، وقال آخر: الظالم لنفسه هو البخيل، وقال آخر: الظالم لنفسه الذي يصوم عن الطعام لا عن الآثام، وأمثال ذلك لم تكن هذه الأقوال متنافية، بل كل ذكر نوعا مما تناولته الآية.

ج- أن يذكر أحدهم لنزول الآية سببا، ويذكر الآخر سببا آخر لا ينافي الأول، ومن الممكن نزولها لأجل السببين جميعاً، أو نزولها مرتين مرة لهذا ومرة لهذا.

وأما ما صح عن السلف أنهم اختلفوا فيه اختلاف تضاد فهذا قليل بالنسبة إلى ما لم يختلفوا فيه، وعلى وجه أخص ما يتعلق بمسائل الاعتقاد؛ فإنهم لم يختلفوا إلا في مسائل قليلة جداً ليس فيها من مسائل الأصول شيء، كما أن تنازعهم في بعض مسائل الفقه، كبعض مسائل الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والفرائض، والطلاق، ونحو ذلك لا يمنع أن يكون أصل هذه السنن مأخوذا عن النبي ﷺ، وجملها منقولة عنه بالتواتر، وما اختلفوا فيه فيرد إلى الكتاب والسنة[1] .

٣- من المغالطة -التي لا تقبل- إدراج أمثلة من قبيل الملابس وطريقة الجلوس وركوب الخيل على أن التزام طريقة السلف في الجزئيات والشكليات ليس بواجب، وفي نفس الأمر يُضم إلى ذلك بعض المسائل التعبدية، كإعفاء اللحية، وتقصير الثوب، ، وترك سماع الغناء ونحو ذلك.

هذه مغالطة ظاهرة، فإن أدنى من له علم يفرق بين الأمرين، فالأولى من قبيل

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى:٥/١٥٩-١٦٣، وإعلام الموقعين:٤/١٥٣.

العادات التي تختلف باختلاف الأزمنة، بينما الثانية هي أمور جاءت بها الشريعة، وكونها ليست في درجة العقائد والأصول لا يعني التهوين من شأنها، ثم إن من يلتزم بها يفعل ذلك تعبداً لله تعالى، وامتثالاً لشرعه، وتمسكاً بسنة نبيه ﷺ.

٤- وصف منهج الأخذ بفهم السلف للنصوص بالماضوية، وأن فيه اجتراراً للماضي، واستفتاءً للأموات في شأن الأحياء، وصف بعبارات مجملة يفهم منها الانتقاص، ولكن في الحقيقة لا يُعد ذلك منقصة إذا نظرنا إلى هذا المنهج بموضوعية وإنصاف، بل هو منقبة لأصحاب هذا المنهج، وصحته تتجلى على المستويين: النظري، والتطبيقي.

فعلى المستوى النظري: هذا المنهج يقوم على الاعتصام بنصوص الوحي -كتاباً وسنةً- وفق فهم من تلقوها قبل غيرهم، وهم سلف الأمة وخيرها وأعلمها، ولا شك أن ذلك ماض بالنسبة لنا، وفي نفس الأمر هذه النصوص وفق هذا المنهج لا يحدها زمن، فالأخذ بها واجب على مر الزمان وفق المناهج التي قررها أهل العلم المعتبرين.

أما على المستوى التطبيقي: فإن خير من تمثل هذا المنهج هم أصحاب رسول الله ﷺ، ثم التابعين، ثم تابعيهم، على وجه الإجمال، والمقصود من ذلك هو منهجهم في فهم النصوص، وتنزيلها على الواقع؛ وليس المقصود -بحال- الرجوع إلى وسائل عصرهم؛ بل إن من أعظم خصائص منهجهم ربط الحياة الواقعية بالشريعة عن طريق الاجتهاد في تحقيق مناط الأحكام المنبنية على النصوص الشرعية، وهذا مما يجعل هذا المنهج ممتداً عبر الزمان، مبرزاً -بحق- صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، وثبوتها وشموليتها[1].

ومن هنا ندرك أنه لا تعارض بين الرجوع إلى الماضي وبين التقدم، بل نستطيع القول أن التقدم الحقيقي وبمعناه المتكامل لن يتم لأمة الإسلام ما لم تتمسك بشريعة الإسلام كما أنزلها الله على نبيه ﷺ، وتاريخ الإسلام شاهد على أن العلاقة بين التقدم والتمسك بالشريعة علاقة طردية.

(١) انظر: الموقف المعاصر من الفكر السلفي:٥٢٩.

ثم إنه لا يجوز أن نعتمد في هذه المسألة المقاييس المادية الصرفة، كما هو شأن المفهوم الغربي للتقدم والتأخر، لأن المقاييس الإسلامية تنظر للدنيا والآخرة، وتقوم على نظرة شاملة لما يصلح للإنسان وما يصلحه في نفس الأمر، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك[1].

٥- دعوى أن هذا المسلك يؤدي إلى توقف الإضافة إلى العلم وتكريس العقلية السكونية، دعوى يردها تاريخ أتباع منهج السلف، والذي يبرز أن السلفية هي رائدة تنشيط الحركة العلمية، وفكها من إسار التقليد والجمود، وتحرير العقل من سلطة الخرافة والأفكار المنحرفة.

وقد برز كثير من العلماء ممن حققوا هذا المعنى، مثل: شيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيم، والذهبي، وابن كثير، ومحمد بن عبد الوهاب، والشوكاني، وغيرهم كثير، رحم الله الأموات منهم، ووفق الأحياء.

٦- كلمة التراث كلمة مجملة تشمل الحق والباطل، والصواب والخطأ، وكتابات السلف وما روي عنهم داخل في هذا التراث، ومن ثم فمن التجني وعدم المنهجية التعامل مع هذا التراث وكأنه وحدة واحدة.

إن المنهج السليم للتعامل مع هذا التراث يأتي من اعتماد مرجعية يحاكم إليها هذا التراث، فما كان فيه من حق قُبل، وما كان فيه من باطل رُد.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- مبيناً هذه المرجعية وكيفية تطبيقها: «الحق الذي لا باطل فيه هو ما جاءت به الرسل عن الله، وذلك في حقنا يُعرف بالكتاب والسنة والإجماع، وأما ما لم تجيء به الرسل عن الله، أو جاءت به ولكن ليس لنا طريق موصلة إلى العلم به ففيه الحق والباطل؛ فلهذا كانت الحجة الواجبة الاتباع للكتاب والسنة والإجماع؛ فان هذا حق لا باطل فيه واجب الاتباع، لا يجوز تركه بحال، عام الوجوب لا يجوز ترك شيء مما دلت عليه هذه الأصول، ... وهي مبنية على أصلين:

---

(١) انظر صفحة:١٣٨.

أحدهما: أن هذا جاء به الرسول.

والثاني: أن ما جاء به الرسول وجب اتباعه.

وهذه الثانية: إيمانية ضدها الكفر أو النفاق، وقد دخل في بعض ذلك طوائف من المتكلمة والمتفلسفة والمتأمرة والمتصوفة، إما بناء على نوع تقصير بالرسالة، وإما بناء على نوع تفضل عليه، وإما على عين إعراض عنها، وإما على أنها لا تقبل إلا في شيء يتغير، كالفروع مثلا دون الأصول العقلية أو السياسية، أو غير ذلك من الأمور القادحة في الإيمان بالرسالة.

أما الأولى: فهي مقدمة علمية، مبناها على العلم بالإسناد والعلم بالمتن، وذلك لأهل العلم بالكتاب والسنة والإجماع لفظا ومعنى وإسنادا ومتنا.

وأما ما سوى ذلك، فإما أن يكون مأثورا عن الأنبياء أولا.

أما الأول: فيدخل فيه الإسرائيليات مما بأيدي المسلمين، وأيدي أهل الكتاب، وذلك قد لبس حقه بباطله، ... ولكن يُسمع ويروى إذا علمنا موافقته لما علمناه؛ لأنه مؤنس مؤكد، وقد علم أنه حق، وأما إثبات حكم بمجرده فلا يجوز اتفاقا....

وأما الثاني: فما يُروى عن الأوائل من المتفلسفة ونحوهم، وما يلقى في قلوب المسلمين يقظة ومناما، وما دلت عليه الأقيسة الأصلية أو الفرعية، وما قاله الأكابر من هذه الملة علمائها وأمرائها، فهذا التقليد والقياس والإلهام فيه الحق والباطل، لا يرد كله ولا يقبل كله ... ثم هذه الأمور لا ترد ردا مطلقا لما فيها من حق موافق، ولا تقبل قبولا مطلقا لما فيها من الباطل، بل يقبل منها ما وافق الحق ويرد منها ما كان باطلا»[1].

وهذا منه –رحمه الله– تقرير لمنهج موضوعي متين، يتطلب أهلية علمية قوية، وإنصافاً وتجرداً للحق.

٧– إن التفريق بين الشريعة والفقه، أو بين النصوص وفهم السلف، بكون الأولى مصدرها الوحي، والثانية مصدرها فهم بشري قابل للصواب والخطأ، هو تفريق

(١) مجموع الفتاوى:١٩/٥–٧.

صحيح -في الجملة- ولكنه يحتاج إلى مزيد من التحرير والدقة؛ وذلك لأسباب منها:

أ- أن الفقه علم مصدره من: نصوص الشريعة، والمصادر التي أقرتها الشريعة كالإجماع، والقياس، وقول الصحابي، وغيرها؛ ومن ثمّ فالفقه مرتبط ارتباطاً وثيقاً بنصوص الشريعة منها يؤخذ، وبها يصحح، ولا شرعية له بغير ذلك.

ب- ما يبلغه الفقيه من الشريعة إما منقول عن صاحبها، وإما مستنبط من المنقول، فالأول يكون فيه مبلغاً يجب اتباعه طاعة لله ورسوله، والثاني يكون اجتهاداً منه في معرفة مراد الله ورسوله؛ «إذ ليس لأحد من المجتهدين غرض في أن يثبت للأفعال أحكاما باعتقاده ولا أن يشرع دينا لم يأذن به الله، وإنما مطلوبه أن يعتقد حكم الله ودينه»[(١)]؛ ومن ثمّ فطاعته واجبة على من رأى صحة اجتهاده، أو غلب على ظنه؛ لأن طاعته هي من طاعة أولي الأمر الذين هم العلماء والأمراء[(٢)]، وطاعتهم مقيدة بطاعة الله ورسوله ﷺ، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء:٥٩][(٣)].

ج- هذا التفريق لا إشكال فيه لو جاء في سياق الرد على الذي يتعصبون لأقوال أئمتهم ولو خالفت النصوص الصريحة، ولكنه يكون مشكلاً وملبساً إذا جاء في سياق التبرير لإعادة النظر في الأحكام، أو في سياق الدعوة لتجديد الخطاب الديني مسايرة للعصر وذلك في مقابل اتباع علماء الأمة المتقدمين.

إن هذا التفريق وإن كان حقاً في الجملة، إلا أنه -إذا لم يحرر- فقد يقود إلى عزل النصوص عن فهم العلماء بالشريعة، ليتجرأ عليها أهل الأهواء والجهلة بحجة بشرية تلك الأفهام ونسبيتها.

٨- تضخيم القول بتغير هذا العصر عن عصر السلف قول غير مسلّم بإطلاق، ذلك

---

(١) مجموع الفتاوى:١٤٧/١٩.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى: ٢٧٠/٢٨، والموافقات: ١٦٣/٤، وإعلام الموقعين:١٠/١.

(٣) انظر: الموافقات: ١٦٢/٤، والثبات والشمول:٨٦.

أنه « لم يبق مسألة في الدين إلا وقد تكلم فيها السلف» [1]، وهذه المسائل على نوعين:

١. مسائل علمية يجب الإيمان بها، مثل: الأسماء والصفات، والملائكة، واليوم الآخر، ونحوها، فما علاقة هذه المسائل بتغير العصر؟! أم أنه مثلا في عصر السلف يصح لهم أن يؤمنوا بحديث ذبح الموت، أما مثقفوا هذا العصر فيؤول لهم الحديث ليقبلوه كما قال القرضاوي؟!

٢. مسائل الأحكام العملية، فهذه يُحقق مناط الحكم فيها وفقاً لمنهج السلف والأئمة في ذلك؛ ومن ثم فليس تغير الفتوى فيها متوقفاً على تغير العصر.

ثم لماذا المبالغة في دعوى تغير ظروف العصر؟!

فإن جميع العادات والأحوال التي تمر بها البشرية متشابهة وتكاد تكون محصورة من حيث إمكان تحديد أوجه الشبه بينها حتى وإن لم يمكن حصر جزئياتها وأفرادها، والمشابهة أمر مسلّم به؛ لأن البشر يشتركون في طبيعة الإنسان عقلاً وروحاً وجسداً، ويشتركون في أنهم يعيشون على هذه الأرض ويتتابع عليهم فيها تغيراتها المناخية، ويتشابهون في طرائق تعاملهم وتجاراتهم، وترد عليهم الأمراض، والأحزان، والأفراح إلى غير ذلك من أوجه التشابه، فإذا كان الأمر كذلك أمكن جمع أطراف هذه الوقائع وجزئياتها عن طريق رد المتماثلات إلى بعضها، ثم تربط بالأصول الشرعية كل حسب ما يشبهه [2]، ويكون الاجتهاد هنا اجتهاداً في تحقيق المناط.

٩- دعوى أن هذا المسلك مبعثه المبالغة في تقديس السلف، وغريزة حب الآباء والأجداد، دعوى باطلة؛ فهذا المسلك مستنده الكتاب والسنة، ويؤيده العقل وإجماع الأمة، وفيما تقدم من أوجه الرد ما يكفي في بيان تهافت هذا الانتقاد.

١٠- من أراد أن ينسب فهماً أو قولاً للسلف فعليه أن يسلك أحد أمرين [3]:

١. الاستقراء التام لأقوالهم المبثوثة في كتب التفسير، والحديث، والآثار

---

(١) مجموع الفتاوى:١٣/ ٢٧.

(٢) انظر: الثبات والشمول:٤٠٥.

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية:٨/ ٥٣٧، ٥٣٨.

والتي رويت عنهم بالأسانيد.

٢. النقل عمن هو خبير بأقوالهم.

ومن هنا ندرك الخطأ الجسيم الذي ارتكبه الشيخ القرضاوي في نسبته مذهب التفويض في الصفات لأكثر السلف؛ فهو إما لم يستقرئ أقوال السلف من كتب الآثار التي« فيها من الآثار الثابتة عن السلف -التي بها تعرف مذاهبهم- ما لا يحصى» [١] ، وإما أنه نقل عمن ليس بخبير بمذهب السلف، كالجويني، والغزالي، وغيرهم.

والتفويض الذي نسبه لأكثر السلف قال عنه شيخ الإسلام ابن تيمية -الخبير بأقوال السلف-: « لا يعرف عن أحد من السلف، لا يعرف عن أحد منهم أنه قال: يجب القطع بأن مراد الله منها غير ظاهرها، ثم يجب تفويض معناها إلى الرب تعالى. بل المعروف عن السلف نفي تشبيهها، ومماثلتها بصفات المخلوقين، وإنكارهم على المشبهة الذين يقولون: يد كيدي، وقدم كقدمي، ونزول كنزولي، واستواء كاستوائي ونحو ذلك.

فهذا ثابت عن غير واحد من السلف، وأئمة السنة... ولا يعرف أيضاً عن أحد من السلف أنه قال: إن مراد الله منها غير ظاهرها، فضلا عن أن يقول يجب القطع بشيء، بل لفظ الظاهر مجمل فقد يراد بالظاهر ما يماثل صفات المخلوقين، فهذا هو الذي نفاه السلف، كما دل الكتاب على معنى ذلك، وكذلك العقل، قال تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [الشورى:١١]...

وأما إذا قيل: تحمل على ظاهرها اللائق بجلال الله تعالى، كما تحمل سائر الصفات مثل لفظ: المشيئة، والسمع، والبصر، والقدرة، والعلم، فإن مثبتة الصفات يحملون هذه على ظاهرها، عند عامة المسلمين، إلا الغلاة المنكرون للأسماء...

وأما فهم معناها وتفسيرها فلم يكن السلف ينكرونه، ولا كانوا ينكرون التأويل بهذا المعنى، وإنما أنكروا تأويلات أهل التعطيل التي هي تحريف الكلم عن مواضعه» [٢] .

---

(١) بيان تلبيس الجهمية:٨/٥٣٩.

(٢) المصدر السابق:٨/ ٥٤٠-٥٤٥.

وأما نسبة التأويل إلى بعض السلف فهذا مرده إلى سوء فهم لحقيقة مذهب السلف؛ ذلك أن بعض السلف قد يفسر بعض آيات الصفات بما يظهر له من معناها في ذلك السياق الذي وردت فيه، مما قد يفهم منه -لأول وهلة- أنه تأويل للصفة، وليس ذلك منه تأويلاً أو نفياً للصفة.

ويكفي للدلالة على ذلك المناظرة التي عقدت لشيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- في العقيدة الواسطية التي كتبها لتقرير مذهب السلف وأنهم لم يتأولوا آيات وأحاديث الصفات(1)، ومما جاء في تلك المناظرة قوله -رحمه الله: « قلت مرات قد أمهلت كل من خالفني في شيء منها ثلاث سنين، فان جاء بحرف واحد عن أحد من القرون الثلاثة التي أثنى عليها النبي ﷺ، حيث قال: ((**خير القرون القرن الذي بعثت فيه، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم**)) يخالف ما ذكرته فأنا أرجع عن ذلك، وعلي أن آتي بنقول جميع الطوائف عن القرون الثلاثة توافق ما ذكرته من الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنبلية، والأشعرية، وأهل الحديث، والصوفية، وغيرهم» (2)

وقال: « وقد أحضرت في الشام أكثر من خمسين كتاباً من كتب الحنفية، والمالكية، والشافعية، وأهل الحديث، والمتكلمين، والصوفية كلها توافق ما قلته بألفاظه وفى ذلك نصوص سلف الأمة وأئمتها، ولم يستطع المنازعون مع طول تفتيشهم كتب البلد وخزائنه، أن يخرجوا ما يناقض ذلك عن أحد من أئمة الإسلام وسلفه» (3).

ومن هنا كان لزاماً على الشيخ القرضاوي أن يتأنى قبل أن ينسب إلى السلف ما هم بريئون منه، كما أنه لا يحق له أن ينسب إلى السلف قضايا مجملة تتضمن حقاً وباطلاً دون أن يحرر القول فيها، وذلك مثل قوله: « ومنهجهم - كما يبدو من استقراء أحوالهم وأقوالهم وأعمالهم، هو النظر إلى جوهر الدين لا إلى شكله، وإلى مقاصد الشريعة لا إلى حرفيتها، وإلى روح العمل لا إلى مادته، وتغليب اليسر على العسر، والتخفيف على الإعنات، كما يبدو ذلك في مسلك الخلفاء الراشدين

---

(1) انظر: الفتاوى:٣/ ١٦٠-١٩٣.

(2) الفتاوى: ٣/ ١٦٩.

(3) الفتاوى:٣/ ٢١٧، وانظر: بيان تلبيس الجهمية: ٨/ ٧٢.

المهديين الذين أمرنا أن نتبع سنتهم» [١] ، فهذه عموميات لا يصح أن تساق هكذا من دون تحرير فضلاً عن أن تنسب إلى السلف، إضافة أن مثل هذه العموميات وإن كانت قد تقبل من حيث الإجمال، إلا أن أهل الأهواء يستغلونها لتبرير تجاوزهم لأحكام الشريعة، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك في المبحث المتعلق بالمصلحة.

وبعد هذا، يتبين خطأ ما ذهب إليه بعض أصحاب هذا الاتجاه من الاعتراض على مسلك الاعتماد على فهم السلف للنصوص الشرعية، واتضح أنه لا يلزم من اتباع منهج السلف بعامة ومنهجهم في فهم النص الشرعي بخاصة أي محظور؛ ذلك أن الالتزام بهذا المنهج هو التزام بمنهج الكتاب والسنة، وذلك واجب في كل زمان ومكان، وفي مختلف الظروف والأحوال، وقد كان العلماء يدعون إلى التمسك بمنهج السلف على مر القرون، مع علمهم باختلاف أزمنتهم عن أزمنة السلف.

وهذا مما يوجب على أهل العلم والدعاة والمفكرين الحرص على التمسك بمنهج سلف الأمة، والحذر من مخالفته، وكما قال الإمام الشاطبي -رحمه الله-: «فالحذر الحذر من مخالفة الأولين؛ فلو كان ثَمَّ فضل ما، لكان الأولون أحق به. والله المستعان» [٢] .

---

(١) الثقافة العربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة : ٥٨.

(٢) الموافقات:٣/٥٦.

الباب الثاني

الفصل الثاني

موقفهم من حق الاجتهاد في فهم النص

المبحث الأول: مجال الاجتهاد

المبحث الثاني: شروط المجتهد

المبحث الأول

مجال الاجتهاد

الاجتهاد لغة: افتعال من الجهد -بالفتح والضم للجيم-، وهو الطاقة والمشقة[١].

وفي الاصطلاح: بذل الوسع في النظر في الأدلة الشرعية للحصول على القطع أو الظن بحكم شرعي[٢].

والحاجة قائمة إلى الاجتهاد؛ ذلك أن الشريعة وإن كانت قد نصت على حوادث كثيرة بعينها، إلا أنها لم تنص على كل حادثة بعينها، ، وإنما جاءت بأمور كلية، تتناول أعداداً لا تنحصر، والوقائع والنوازل تتجدد؛ مما يستلزم الاجتهاد لإنزال الوقائع على أحكام الشريعة الكلية[٣].

وحكم الاجتهاد على سبيل الإجمال جائز، وهذا مذهب الجمهور.

والأدلة على مشروعية الاجتهاد كثيرة منها[٤]:

١- قوله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ ۝٧٨ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ۚ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا﴾ [الأنبياء:٧٨-٧٩].

ووجه الدلالة من الآية هو كون كل منهما عليهما الصلاة والسلام حكم في هذه الحادثة بحكم مختلف، ولو كان وحياً لما ساغ الاختلاف؛ فدل على أنهما اجتهدا[٥].

٢- قوله ﷺ: **((إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر))**[٦].

---

(١) انظر: لسان العرب:١٢/١٣٣، والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، للفيومي: ٤٣، المكتبة العلمية، بيروت.

(٢) انظر: روضة الناظر:٢/٤٠١، والموافقات:٤/١١٣،وشرح الكوكب المنير:٤/٤٥٨، ومذكرة أصول الفقه١:٣١.

(٣) انظر: الموافقات:٤/٩٢.

(٤) انظر: الرسالة:٤٨٧، ومجموع الفتاوى:٢٠/٢٠٣، ومعالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة:٤٨٤.

(٥) انظر: مجموع الفتاوى:٢٠/٢٢٤، وأضواء البيان: ٤/٥٩٦.

(٦) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ح(٧٣٥٢)، ومسلم في صحيحه،كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ح(١٧١٦).

٣-قول النبي ﷺ لمعاذ - رضي الله عنه - لما بعثه إلى اليمن: ((**كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟**))، قال: أقضي بكتاب الله. قال: ((**فإن لم تجد في كتاب الله؟**))، قال: فبسنة رسول الله. قال: ((**فإن لم تجد في سنة رسول الله، ولا في كتاب الله؟**))، قال: اجتهد رأيي ولا آلو. قال: فضرب رسول الله ﷺ صدره، وقال: ((**الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله لما يرضي رسول الله**))[١] .

أما حكم الاجتهاد على سبيل التفصيل، فإنه قد يجب، وقد يستحب، وقد يحرم، وقد يكره، وقد يكون مباحاً؛ وذلك بحسب أهلية المجتهد، ونوع المسألة المجتهد فيها، وحسب الحاجة إليها، وحسب الوقت[٢] .

فيكون واجباً –على الكفاية– إذا كان المجتهد أهلا للاجتهاد، وقد قامت الحاجة إلى معرفة الحكم، مع ضيق الوقت، ويتعين الوجوب إذا لم يقم بهذا الواجب من يكفي.

ويكون مستحباً إذا لم تكن الحاجة قائمة، وفي الوقت المتسع، والمجتهد أهل للاجتهاد.

ويكون محرماً إذا لم يكن المجتهد أهلاً، ولم توجد الحاجة لذلك، أو تكون المسألة مما لا يجوز فيه الاجتهاد.

ويكون مكروهاً إذا كان المجتهد أهلاً، وكانت المسألة مما يستبعد وقوعه.

ويكون مباحاً إذا كان المجتهد أهلاً، وكانت المسألة مما يمكن وقوعه، وكان الوقت متسعاً.

ومجال الاجتهاد هو ما ليس فيه نص قاطع أو إجماع، وهذا مراد العلماء من قاعدة: لا اجتهاد في مقابل النص؛ فالنص هنا هو: ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً[٣] .

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، ح(٣٥٩٢)، والترمذي، كتاب الأحكام، باب ماجاء في القاضي كيف يقضي، ح(١٣٢٧)، وقد نقل الخطيب البغدادي، وابن القيم، وغيرهما تلقي العلماء هذا الحديث بالقبول، مع قولهم بأن إسناده لا يخلو من مقال، انظر: الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي، تحقيق : عادل بن يوسف العزازي:١/١٨٩، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، وإعلام الموقعين:١/٢٠٢.

(٢) انظر: إعلام الموقعين: ٤/١٥٧، ٢١٩، ومذكرة أصول الفقه:٥٨، ومعالم أصول الفقه:٤٨٦.

(٣) انظر: المستصفى:٢/٣٥٤، والإحكام، للآمدي:٤/١٦٤، ومجموع الفتاوى:٣٣/١٤٣، وإعلام الموقعين:٣/٢٨٩، والبحر المحيط:٨/٢٨١، وإرشاد الفحول:٢/٢٢١، و أضواء البيان:٧/٤٢٠-٤٢١، ومذكرة أصول الفقه:٣١٤.

المبحث الأول
مجــال الاجتهاد

قــال ابن القيــم –رحمه الله-: « ما عليه الأئمــة أن مسائل الاجتهاد ما لم يكن فيها دليل يجب العمل به وجوبا ظاهراً، مثل حديث صحيح لا معارض له من جنسه، فيسوغ فيها – إذا عدم فيها الدليل الظاهر الذي يجب العمل به – الاجتهاد لتعارض الأدلة، أو لخفاء الأدلة فيها »[1].

ومــن هنــا فمجال الاجتهاد في فهم النص الشرعي هــو في النص الظاهر الذي يمكن حمله على غير ظاهره لدليل معتبر يوجب ذلك، أو النص المجمل الذي يحتاج إلى البحث عما يبينه وفق المنهج المقرر في علم أصول الفقه.

موقف أصحاب هذا الاتجاه من مجال الاجتهاد في فهم النص:

يــرى الشيخ القرضاوي مجــال الاجتهاد فهو كل مسألة شرعيــة ليس فيها دليل قطعــي الثبــوت، قطعي الدلالة، ســواء كانت من المسائل الأصليــة الاعتقادية أو من المسائل العلمية الفرعية.

وعلــل ذلك بأن مجيئها على هذا الوجه « دليل الإذن بالاجتهاد فيها؛ وإلا لجعل الله فيهــا مــن قواطع الأدلــة، ومحكمات النصوص، مــا يرفع التشابــه، ويغني عن النظر، ويمنع الاختلاف، ولهذا أنزل الله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران:٧]»[2].

وقــد اعترض على إخــراج المسائل الاعتقادية من مجال الاجتهاد – وإن لم تكن أدلتهــا قطعيــة- إذ إن ذلك قد يؤدي إلى المبالغــة في تأثيم المجتهدين فيها، بل وقد ينتهــي إلى تكفيــر المخالفين، وهذا باب خطر لا ينبغي لمسلم أن يلجه ما وجد مجالاً لعذر أو تأويل[3].

وقــد أكــد بقــوة على أن مــا ثبت بدليــل قطعي لا يجــوز أن نــدع للمتلاعبين أن يجترئــوا عليه؛ فهذه القطعيات عماد الوحــدة الاعتقادية والفكرية والعملية للأمة، فلا يجوز أن نتساهل مع من يريد أن يحول القطعيات إلى محتملات، ويجعل الدين

---

(١) إعلام الموقعين:٣/٢٨٨.

(٢) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية:٥٦، وانظر:١٧٠.

(٣) انظر: المصدر السابق:٦٧.

كله عجينة لينة في أيديهم يشكلونها كيف شاءت أهواءهم[١] .

وقرر أن عصرنا أشد حاجة إلى الاجتهاد من أي عصر مضى ، نظراً لتغير شؤون الحياة وتطورها الهائل؛ الذي يرى من الضرورات أن يعاد فتح باب الاجتهاد ومن جديد وأن يكون هذا الاجتهاد اجتهاداً جماعياً ، ومن غير استغناء عن الاجتهاد الفردي.

وهذا الاجتهاد يتجه أولاً إلى المسائل الجديدة، والمشكلات المعاصرة ، في ضوء نصوص الشريعة الأصلية، ومقاصدها العامة، وقواعدها الكلية[٢] .

كما يرى أنه ينبغي أن يعاد النظر في القديم ليقوّم من جديد في ضوء ظروف العصر وحاجاته، « ولا تقتصر إعادة النظر هذه على أحكام الرأي أو النظر، وهي التي أنتجها الاجتهاد فيما لا نص فيه بناء على أعراف أو مصالح زمنية لم يعد لها تأثير، بل يمكن أن يشمل بعض الأحكام التي أثبتتها نصوص ظنية الثبوت كأحاديث الآحاد ، أو ظنية الدلالة، وأكثر نصوص القرآن والسنة كذلك، فقد يبدو للمجتهد اليوم فهم فيها لم يبد للسابقين، وقد يظهر له رأي ظهر لبعض السلف أو الخلف، ثم هُجر ومات ، لعدم الحاجة إليه حينذاك، أو لأنه سبق زمنه، أو لعدم شهرة قائله، أو لمخالفته للمألوف الذي استقر عليه الأمر زمناً طويلاً ، أو لقوة المعارضين له، وتمكنهم اجتماعياً وسياسياً أو لغير ذلك من الأسباب» [٣] .

وقسم الاجتهاد المطلوب لعصرنا إلى نوعين : اجتهاد انتقائي، واجتهاد إنشائي.
أما الاجتهاد الانتقائي، فيعني به « اختيار أحد الآراء المنقولة في تراثنا الفقهي العريض للفتوى أو القضاء به، ترجيحا له على غيره من الآراء والأقوال الأخرى ...[وذلك] بأن نوازن بين الأقوال بعضها وبعض ، ونراجع ما استندت إليه من أدلة نصية أو اجتهادية؛ لنختار في النهاية ما نراه أقوى حجة وأرجح دليلا ، وفق معايير الترجيح» [٤] .

وإلى هنا لا إشكال فيما قاله الشيخ، ولكن يأتي الإشكال عندما اختار أمثلة

---

(١) انظر: المصدر السابق:٧٠، وانظر:١٧٨.
(٢) انظر: المصدر السابق:٩٥.
(٣) المصدر السابق:٩٧.
(٤) المصدر السابق:١١٥.

لمعايير الترجيح، فكانت هذه الأمثلة هي: « أن يكون القول أليق بأهل زماننا، وأرفق بالناس، وأقرب إلى يسر الشريعة، وأوعى بتحقيق مقاصد الشرع، ومصالح الخلق، ودرء المفاسد عنهم » [1].

أما الاجتهاد الإنشائي فيعني به « استنباط حكم جديد في مسألة من المسائل لم يقل به أحد من السابقين سواء كانت المسألة قديمة أو جديدة » [2].

وذكر الشيخ عددا من مزالق الاجتهاد المعاصر أولها الغفلة عن النصوص التي يجب اتباعها من الكتاب والسنة.

وفسر قول الفقهاء: لا اجتهاد مع النص. بأنهم يعنون النص الثابت الصريح الدلالة على الحكم[3].

والمزلق الثاني: سوء فهم النصوص أو تحريفها عن موضعها، وقال: « وربما دفع إلى ذلك التسرع والتعجل والخطف للنصوص، قبل الدراسة اللازمة والتأمل الكافي، واستفراغ الوسع في البحث.... وقد يكون الدافع إلى ذلك هو التأثر بالواقع القائم، ومحاولة تبريره، بوعي أو بغير وعي، وخصوصا لدى المفتونين بالحضارة الغربية، وبكل تقدمها، وهو أيضاً ضرب من اتباع الهوى المضل» [4].

وثالث المزالق: الإعراض عن الإجماع المتيقن، غفلة عن هذا الإجماع، أو إعراضاً عنه.

وقد مثل الشيخ لهذا المزلق بما قيل من جواز زواج المسلمة الكتابي في عصرنا، كما جاز زواج المسلم بالكتابية، مع وضوح الفرق بين المسألتين[5].

وعد من المزالق أيضاً الغفلة عن واقع العصر؛ بالانسياق وراء الواقع القائم، والاستسلام لتيارات العصر وإن كانت مخالفة للإسلام ،والاعتساف في تبرير

---

(١) المصدر السابق:١١٥.
(٢) المصدر السابق:١٢٦.
(٣) انظر: المصدر السابق:١٣٩.
(٤) المصدر السابق:١٤١.
(٥) انظر: المصدر السابق:١٤٨.



الواقع شرعاً، وكذلك في المقابل إغفال النظر في متغيرات العصر وأثرها في معالجة أوضاعه[١].

ومن المزالق التي ذكرها: الغلو في اعتبار المصلحة ولو على حساب النص[٢].

ويرى د. أبو المجد: « أن مجال الاجتهاد في التشريع مجال واسع وكبير؛ لأن ما لم تتناوله النصوص كثير بالقياس إلى ما تناولته »[٣]؛ ولذا فهو يرى أنه « لا يلام أحد إذا اجتهد وخالف اجتهاده الفقهاء، أو كان له فيما ذهبوا إليه رأي جديد»[٤].

ويرى كذلك أن النص القطعي غير داخل في مجال الاجتهاد[٥]، ولكنه يرى أن القضية التي يجب العناية بها هي« قضية وضع منهج منضبط للاجتهاد، يصاحبه التنبيه المتكرر إلى زيادة الحاجة إلى هذا الاجتهاد في ضوء المستجدات العديدة، التي اقتحمت على الناس حياتهم، وصارت مواجهتها محتاجة إلى فقه جديد واجتهاد متواصل»[٦].

وعند د.محمد عماره: « الثابت في الشريعة هو فلسفة التشريع، والقواعد والنظريات، والأحكام التي قننت للثوابت، مثل القيم والحدود، أما التفاصيل والفروع والجزئيات – التي هي موضوع الفقه– فإن باب الاجتهاد والتجديد مفتوح فيها أمام العقل الفقهي، كي يبدع الجديد من الأحكام التي تواكب متغيرات الواقع ومستجدات الزمان والأحوال والنيات والعادات كما قال ويقول الأئمة السلفيون والمجددون »[٧].

ويقرر « أن العلاقة بين النص والاجتهاد هي علاقة التلازم والمصاحبة دائماً

---

(١) انظر: المصدر السابق:١٥٣.
(٢) انظر: المصدر السابق:١٥٥.
(٣) حوار لا مواجهة:٩٣.
(٤) المصدر السابق:٩٣.
(٥) انظر: تجديد الفكر الإسلامي– إطار جديد. مداخل أساسية، ضمن بحوث مؤتمر: التجديد في الفكر الإسلامي:٤٠.
(٦) المصدر السابق:٥٤.
(٧) مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، ضمن بحوث مؤتمر التجديد في الفكر الإسلامي:٧٠.




وأبداً، وبتعميم وإطلاق »[١] .

ومـن هنا فلا يغني - عنده- وجـود النص قطعي الدلالة والثبوت عن الاجتهاد، وإنمـا حقيقة الأمر هي تحديد طبيعة وحدود الاجتهاد اللازم مع هذا النص قطعي الدلالة والثبوت[٢] .

وقد ذكر ثلاثة أنواع للاجتهاد في النص القطعي الدلالة والثبوت، وهي :

١. الاجتهاد في فهم النص لإنزال أحكامه على الواقع.
٢. الاجتهاد في المقارنة والموازنة بين هذا النص ونظائره الواردة في موضوعه، والموافقة أو المخالفة في معناه.
٣. الاجتهاد في استنباط الجزئيات والفروع من النص[٣] .

ونلحظ أنه لم يورد أمثلة توضح مراده من هذا التقسيم.
ولكـن لا إشـكال فيمـا ذكـره - نظريـاً - في مبـدأ الاجتهاد في فهـم النص، والاجتهاد في استنباط الجزئيات والفروع من النص.

ولكن يأتي الأشكال من تحديد إطار هذا الاجتهاد الذي يوضحه مفهومه للثوابت والمتغيرات في الشريعة، إذ إن هذه النصوص - عنده - إن تعلقت بالثوابت الدينية فـلا يجـوز أن يتجاوز الاجتهاد فيها حـدود الفهم والاستنبـاط والتفريع والترجيح والتحرير، ومن المحظور التغيير أو التعطيل أو التجاوز أو الاستبدال .

أما النصوص القطعية الدلالة والثبوت المتعلقة بأمور من الفروع الدنيوية ، ومن المتغيرات فيها فليست مـرادةً لذاتها، وإنما هي مرادة لعللها وغاياتها ومقاصدها، ومن ثم فوجود النص القطعي لا يمنع من الاجتهاد الذي يثمر حكماً جديداً لتحقيق المصلحة[٤] .

أما مقولة لا اجتهاد مع النص فهي منفية - عنده- في علاقة التلازم والتلاحم

---

(١) معالم المنهج الإسلامي:١٠٠.
(٢) انظر: المصدر السابق:١٠٠.
(٣) انظر: المصدر السابق:١٠٠-١٠١.
(٤) انظر: المصدر السابق:١٠١-١٠٢.





بين النص والاجتهاد ، كما قررها – في مفهومه- للمنهج الإسلامي في هذه القضية، بل يرى أن الخطأ والخطر كامن في هذه المقولة، ويرى أنها إنما شاعت وتشيع على ألسنة وفي كتابات عوام المثقفين، وأنهم بمقولتهم هذه إنما يقدسون –في نظره- أحكاماً فرعية فقدت شروط إعمالها، أما قداسة النصوص الإلهية بمعناها الاصطلاحي فلا خلاف عليها بين المسلمين[(١)] .

ومن هنا فهو يرى أن ميدان الاجتهاد في هذا الميدان إنما كان في شروط عمل حكم النص، ومدى تحقيق حكمه للمصلحة في هذا الواقع الجديد، وكان مستنده في ذلك اجتهادات عمر- رضي الله عنه -[(٢)] .

واستند أيضاً إلى تمييز المحدثين والأصوليين في نصوص السنة بين سنة العبادة وسنة العادة، فسنة العبادة –عنده- لا تغير لحكمها بالاجتهاد إذا تعلقت بالغيبيات التي لا يستقل العقل بإدراكها ، أو بالعبادات ، أو بالثوابت الدنيوية .

وسنة العادة –عنده- والمتعلقة بالفروع من المتغيرات الدنيوية، فيجوز الاجتهاد الجديد فيها ومعها، تبعاً لما يستجد من المصالح[(٣)] .

أما د. الغنوشي فيرى أن مجال العقيدة والعبادة لا يدخله الاجتهاد، ويقول: «فنحن نفهم أن الإسلام إذا كان في مجالي العقيدة والعبادة قد حدد مبادئ وأحكاما نهائية فلا مجال لتغييرها»[(٤)] .

بينما ينادي د. الترابي بإعادة النظر في بعض أحكام الفقه، ويقول: «ونحن أشد حاجة لنظرة جديدة في أحكام الطلاق والزواج نستفيد فيها من العلوم الاجتماعية المعاصرة، ونبني على فقهنا الموروث، وننظر في الكتاب والسنة مزودين بكل حاجات عصرنا ووسائله وعلومه، وبكل التجارب الفقهية الإسلامية والمقارنة، لعلنا نجد هدياً جديداً لما يقتضي شرع الله في سياق واقعنا المعين»[(٥)] .

---

(١) انظر: المصدر السابق:١٠٣، ١٢٤.
(٢) انظر: المصدر السابق: ١٠٩، ١١١.
(٣) انظر: المصدر السابق:١١٤-١١٥.
(٤) حركة الاتجاه الإسلامي في تونس، الغنوشي:٥٢، دار القلم، الكويت، ١٤٠٩هـ.
(٥) تجديد أصول الفقه:٢١.

وقـرر د. عبد المجيـد النجار أن عمـل العقل يختلف في تفهـم النص باختلاف النص ذاته من حيث وروده، ومن حيث دلالته، وما يعتريهما من قطعية وظنية.

فالنصوص القطعيـة ورودا أو دلالة ينحصر –عنده- « عمـل العقل في فهمها في إدراك المعـاني الدالة عليها واستيعابها وتمثلهـا ، وليس له من مدخل في البحث عـن احتمالات في تعيين المراد الإلهـي؛ لأن البحث عن الاحتمالات في هذا النوع من النصوص من شأنه أن يؤدي إلى اعتبار أن يكون لجميع النصوص ظواهر وبواطن، وهـو مذهب كفيل بأن يهدر دلالة اللغة التي تواضـع عليها الناس أصلاً، ويتبع ذلك إهدار أغراض الوحي »[١].

أما النص ظني الدلالة فيرى أن عمل العقل في تفهمه عمل واسع؛ « إذ إنه يجتهد في الاحتمـالات المختلفـة التي هي مظنـة أن تكون مراداً إلهيـاً بحسب دلالة النص عليهـا ، يوازن بينها مستخدمـاً جملة كبيرة من الاعتبارات التـي ترجع بعضها إلى قواعـد اللغة، ويرجع بعضها الآخر إلى مقاصـد الشرع وأصوله العامة، حتى ينتهي إلى تعيين أحد تلك الاحتمالات على أنه مراد إلهي بحسب ما يغلب على الظن»[٢].

وعنده أنه إذا « انتهى النص إلى أن يكون أصولاً وقواعد عامة لا تتعلق بجنس معين في أفعال الإنسان وإنما تنطبق على كل الأفعال، أصبح دور العقل في تبين المراد الإلهـي فيما لم يرد فيه نص خاص من الأفعـال، الاستنارة بتلك الأصول والقواعد لصياغة أحكام بحسبها، يغلب على الظن أنها المراد الإلهي »[٣].

وقرر الأستاذ. فهمي هويدي أن مالم يرد فيه نص، فالباب مفتوح على مصراعيه للاجتهاد بالقياس والمصلحة والمرسلة والاستحسان ، وسد الذرائع والاستصحاب، وأن هذه كلها مجالات للحركة تفتح الباب واسعاً لملاحقة التطور والتجديد، والحفاظ على مصالح المسلمين ، وارتباطهم بعقيدتهم دون مشقة وعنت[٤].

---

(١) خلافة الإنسان:٩٨.
(٢) المصدر السابق:٩٩.
(٣) المصدر السابق:٩٩.
(٤) انظر: القرآن والسلطان : ٤٠.

ويرى أن هذه الحرية الواسعة يجب أن لا تقودنا إلى مواقف تتعارض مع الأحكام القطعية في الكتاب والسنة، ولكنه عاد وقرر بأن النصوص وضعت المبادئ العامة والقواعد الكلية، أما الفرعيات والجزئيات فمعظمها مبني على اجتهاد الفقهاء، وقد طغت -في نظره- أحياناً على المبادئ العامة، واتخذت مع التقليد التدريجي طابعاً شكلياً جامداً بعيداً عن الجوهر الأصلي، وهكذا طغى الفرع على الأصل.

ولذا فعنده هناك فرق بين احترام النصوص وعبادتها، ويرى أن ما قرره في ذلك لا يخل بأي حال بما للنصوص من احترام وتوقير، ولكنه يحذر من المبالغة في تقديسها إلى المدى الذي قد يوقع في محظور عبادة النصوص[1].

وقرر د. محمد العوا أن الاجتهاد المقبول شرعاً : هو ما كان مبنياً على نظر في نصوص الكتاب والسنة تحتمله اللغة، ولا يناقضه شيء من قواعد الاجتهاد المقررة في علم أصول الفقه[2].

وفي مجال الاجتهاد قال: « والفقيه الذي لا يسلك هذه السبل - إن صح أن يسمى فقيهاً - مخالف لمقاصد الشرع الذي أنزل التشريع المحكم المحدود في مواضيع قليلة مما يعرض للناس في حياتهم، وترك الكثرة الغالبة لاجتهاد المجتهدين على ضوء المقاصد والقواعد، وفي حدود الأدلة حيث توجد؛ ليبقى الإطار التشريعي الإسلامي حاكماً لحياة المسلمين»[3].

وقال محذراً من بعض مزالق الاجتهاد: « ولا يعني واجب الفقيه في الملائمة بين حقائق الإسلام وحقائق الحياة المتغيرة ما يقول به بعض الكاتبين -من غير أهل العلم بالفقه ودوره القائد لحياة المسلمين- من ضرورة تطوير الفقه الإسلامي على نحو يجعله فقهاً تبريرياً يسوغ الواقع الفاسد والعادات المستوردة »[4].

---

(١) انظر: القرآن والسلطان : ٤١.
(٢) انظر: الفقه الإسلامي في طريق التجديد:١٤٦.
(٣) المصدر السابق:٤٦.
(٤) المصدر السابق: ٤٣.

المناقشـــة:

إن ممـا يلاحـظ فيما طرحـه كثير مـن أصحاب هـذا الاتجـاه في موقفهم -النظـري- من مجال الاجتهـاد العموم والإجمال، والـذي لم يظهر فيه بشكل قاطع موافقتهم أو مخالفتهم لما قرره الأصوليون في هذا الشأن، وإن وجد من بعضهم ميل للتجاوز في هذا المجال، ويمكن إجمال مناقشة موقفهم فيما يلي:

أولاً- لا يقبـل تعميم القول بالاجتهاد عند وجـود النص، كما هو بالأخص عند د. محمـد عمارة، الذي لا يغنـي -عنده- وجود النص قطعـي الدلالة والثبوت عن الاجتهاد، ويرى أن لهذا الاجتهاد ثلاثة أنواع هي :

١. الاجتهاد في فهم النص لإنزال أحكامه على الواقع.
٢. الاجتهاد في المقارنة والموازنة بين هذا النص ونظائره الواردة في موضوعه، والموافقة أو المخالفة في معناه.
٣. الاجتهاد في استنباط الجزئيات والفروع من النص[١].

ونلحـظ أنه لم يورد أمثلة توضح مراده مـن هذا التقسيم، ومع ذلك فلا إشكال - نظرياً - في مبدأ الاجتهاد في فهم النص، والاجتهاد في استنباط الجزئيات والفروع من النص.

أما الاجتهاد في المقارنة والموازنة بين النص ونظيره، فإن كان مقصوده الترجيح بـين القطعيين؛ فهذا لا يصح إلا إذا كان أحدهما ناسخاً للآخر، وإن كان مقصوده الترجيح بين القطعي والظني؛ فهذا لا يلجأ إليه إلا عند عدم إمكان الجمع، كما هو معلوم مـن منهج الأصوليين؛ ومن هنا كان الواجب تحرير هذه المسألة بدقة خاصة أنها تأتي في سياق تقرير المنهج الإسلامي، أو يذكر أمثلة -على الأقل- تجلي موقفه من هذه المسألة[٢].

ولكن يبقى مع ذلك الإشكال قائماً في تحديد د. عمارة لإطار هذا الاجتهاد الذي يوضحـه مفهومه للثوابت والمتغيرات في الشريعـة، إذ إن هذه النصوص القطعية-

---

(١) انظر: معالم المنهج الإسلامي:١٠٠-١٠١.

(٢) انظر: محاولات التجديد في أصول الفقه:٤١٤.

عنده – إن تعلقت بالثوابت الدينية فلا يجوز أن يتجاوز الاجتهاد فيها حدود الفهم والاستنباط والتفريع والترجيح والتحرير، ومن المحظور التغيير أو التعطيل أو التجاوز أو الاستبدال .

أما النصوص القطعية الدلالة والثبوت المتعلقة بأمور من الفروع الدنيوية ، ومن المتغيرات فيها فليست –عنده– مرادةً لذاتها، وإنما هي مرادة لعللها وغاياتها ومقاصدها، ومن ثم فوجود النص القطعي لا يمنع من الاجتهاد الذي يثمر حكماً جديداً لتحقيق المصلحة[1] .

والنتيجة –كما هو ظاهر– أن تكون المصلحة هي الحاكمة على النص، بحيث يُنظر في النص ليستنبط منه أو ليثبت من خلاله حكم يؤدي إلى تحقيق هذه المصلحة، إضافة إلى عدم تحديد شرعية هذه المصلحة، بحيث تكون مصلحة حقيقية كلية قطعية.

ولا يعفيه من هذه النتيجة دعواه أن هذا تأجيل لحكم النص، وليس إلغاء له، ولا يتعارض مع قدسيته؛ فماذا يكون دور النص، وما الفائدة منه؟!

ثم ماذا تعني قدسية النص عنده وعند الأستاذ. هويدي؟!

ولكن يبدو أنه قد اختلط عليهما الاجتهاد في فهم النص، والاجتهاد في تحقيق المناط في الحكم المتعلق بالنص.

ويندرج ضمن هذا الخلط نقل د.عمارة « اتفاق –من أسماهم– أهل الاختصاص في فكرنا الإسلامي على ضرورة الاجتهاد مع الأحكام التي ارتبطت بعلة تغيرت، أو بعادة تبدلت، أو بعرف تطور، حتى ولو كانت هذه الأحكام مستندة إلى نص، وتم عليها إجماع في العصر الذي سبق تغير العلة، وتبدل العادة، وتطور العرف »[2].

وإذا ضممنا إلى ذلك هجومه على مقولة (لا اجتهاد مع النص) سندرك عندئذ ما المنهج الأحق بوصف الخطر والخطأ؛ ذلك أن هذا المنهج الذي يقرره الدكتور

(١) انظر: معالم المنهج الإسلامي:١٠١-١٠٢.

(٢) المصدر السابق: ١٠٢.

بهذه الطريقة يفتح البـاب واسعاً لتجاوز النصوص الشرعية بحجة الاجتهاد فيها، وأن ذلك لا يتعارض مع قدسية هذه النصوص.

والعلمـاء لم يقرروا قاعدة (لا اجتهاد مع النص) حجراً على العقول، ولا غلقاً لباب الاجتهاد، كما قد يتوهم بعض الناس؛ وإنما قرروا ذلك حماية للدين؛ ذلك أن ديـن المسلمين مبني على اتباع كتاب الله، وسنة نبيـه ﷺ، وما اتفقت عليه الأمة، وهـذه الثلاثة هي أصول معصومة، وما تنازعت فيه الأمـة ردوه إلى الله والرسول، ومـا جاء في هذه الأصول حق لا باطل فيـه، واجب الاتباع، لا يجوز تركه بحال، عام الوجـوب، لا يجوز ترك شيء مما دلت عليه هـذه الأصول، وليس لأحد الخروج عن شيء مما دلت عليه[1].

وقد استند العلماء في ذلك على أدلة كثيرة منها:

١. قولـه تعـالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾ [البينـة:٤]، ونحوها من الآيات التي فيها ذم الاختلاف فيما كان نصه بيناً.

قـال الإمـام الشافعي -رحمه الله-: «قال: فمـا الاختلاف المحرم؟ قلت: كل ما أقام الله به الحجة في كتابه أو على لسان نبيه منصوصاً بيناً لم يحل الاختـلاف فيه لمن علمه، ومـا كان من ذلك يحتمل التأويـل ويُدرك قياساً، فذهـب المتأول أو القايس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس وإن خالفه فيه غـيره، لم أقل أنـه يُضَيَّق عليه ضِيقَ الخلاف في المنصوص»، ثم استدل بالآية[2].

٢. حديث معاذ المتقدم، وفيه أن الاجتهاد مرتبة متأخرة عن النص.

٣. وكان منهـج الصحابـة رضـوان الله عليهـم النظـر في الكتـاب، والسنة، والإجماع، ثم الاجتهاد[3].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى:٢٠/١٦٤، ١٩/٥.

(٢) الرسالة:٥٦٠.

(٣) انظر: إعلام الموقعين:١/٨٥.

وإن مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام فساد الرأي المخالف للنص وبطلانه -وإن سمي اجتهاداً-، كما أنه لا تحل الفتيا به، ولا القضاء وإن وقع فيه من وقع بنوع تأويل وتقليد.

وقد نقل ابن القيم -رحمه الله- اتفاق سلف الأمة وأئمتها على ذمه، وإخراجه من جملة العلم[1].

وبناءً على ما تقدم فإنه لا يصح إدخال أحاديث الآحاد في مجال الاجتهاد بشكل مطلق -كما في صنيع الشيخ القرضاوي وغيره-؛ ذلك أن مجال الاجتهاد فيها هو في إثبات صحتها أولاً -وفق قواعد علم الحديث-، ثم يُنظر بعد ذلك في مدى وضوح دلالتها، فإن كانت دلالتها واضحة وقطعية فتدخل في قاعدة (لا اجتهاد مع النص)؛ ولذا فإن الاجتهاد ينقض متى خالف نص كتاب، أوسنة ولو كانت آحاداً[2].

ثانياً- بناء مجال الاجتهاد على تقسيم المسائل تقسيماً عاماً إلى أصول وفروع، أوكليات وجزئيات، أو ثوابت ومتغيرات، هو بناء على تقسيمات غير منضبطة وغير دقيقة، وتدخلها النسبية، ومن ثم فلا يصح مثلاً أن يقال: إن الاجتهاد في الفروع الفقهية سائغ بإطلاق.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: « والذين فرقوا بين الأصول والفروع لم يذكروا ضابطا يميز بين النوعين، بل تارة يقولون: هذا قطعي، وهذا ظني.

وكثير من مسائل الأحكام قطعي، وكثير من مسائل الأصول ظني عند بعض الناس؛ فإن كون الشيء قطعيا وظنيا أمر إضافي، وتارة يقولون: الأصول هي العلميات الخبريات، والفروع العمليات.

وكثير من العمليات من جحدها كفر، كوجوب الصلاة والزكاة والصيام والحج»[3].

---

(١) انظر: إعلام الموقعين: ١/ ٦١، ٦٧.

(٢) انظر: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، لابن بدران: ٣٨٤، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ.

(٣) مجموع الفتاوى: ١٣/ ١٢٦.

ثالثـاً- من الخطأ كذلك إدخال مسائل العقيدة بإطلاق في مجال الاجتهاد كما يُفهم من تقرير الشيخ القرضاوي، صحيح أن هناك من نصوص مسائل العقيدة ما قـد تخفى دلالته، ولكنه قليل بالنسبة لمجموع النصوص المتعلقة بالعقيدة؛ ولذا كان اختلاف السلف فيها قليلاً جداً كما هو معلوم.

وأما تعليل القرضـاوي إدخال نصوصٍ العقيدة ضمن مجال الاجتهاد بأنه يمنع من اتخاذ الخلاف في هذه المسائل سبباً للتكفير؛ فهذا تعليل غير مُسلَّم لأمرين:

أ- أن وجود من يُكفر بغير موجب شرعي لا يدفعنا إلى تقرير ما ليس صواباً.

ب- التفريـق بين مسائل الأصول والفروع، بكون مسائل الأصول يكفر جاحدها، والفروع لا يكفر جاحدها، تفريق مرده إلى ما اشتهر عن المتكلمين من تقسيم الدين إلى أصول وفروع، وهذا تفريق ليس عليه دليل.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: « المتأول الذي قصده متابعة الرسول لا يُكفر، بل ولا يُفسق إذا اجتهد فأخطأ، وهذا مشهور عند الناس في المسائل العملية.

وأمـا مسائل العقائد فكثير من الناس كفر المخطئين فيها، وهذا القول لا يعرف عـن أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ولا عن أحد من أئمة المسلمين، وإنما هـو في الأصـل من أقـوال أهل البدع الذيـن يبتدعون بدعة ويكفـرون من خالفهم، كالخوارج والمعتزلة والجهمية »[(١)].

ولكن صدور الخطأ في هذه المسائل وإن كان صاحبه معذوراً بقصور في اجتهاده، فليس من اتبعه بمعذور مع وضوح الحق والسبيل، وإن كانت سيئته مغفورة لما اقترن بهـا من حسن قصد وعمل صالـح، إلا أنه يجب بيان المحمـود والمذموم؛ لئلا يكون لبساً للحق بالباطل[(٢)].

رابعـاً- مـن الخطأ أيضـاً تعميم القـول بجواز إحـداث فهم جديـد للنصوص الشرعيـة لم يقله المتقدمون؛ لأن مثل هذا القول يحتاج إلى تفصيل؛ فإن كان المراد بذلك ما لا يتعارض مع فهم السلف، ولا يلزم منه نسبة الخطأ إلى السابقين، فهذا

(١) منهاج السنة النبوية:٥/٢٣٩.
(٢) انظر: الاستقامة، لابن تيمية:٢/١٥-١٦.





لا مانع منه بشرط صحة الاحتجاج لذلك، وأما إن كان ذلك الفهم مخالفاً لما فهمه السلف من النص ومناقض له، فهذا لا يقبل؛ لأنه يلزم منه نسبة الأمة إلى الجهل والخطأ في القرون السابقة، كما يلزم منه القول بخلو العصر من قائم لله بحجته، وهذا باطل، كما تقدم تقدمت الإشارة إليه[1].

خامساً- دعوى قلة النصوص في مقابل المسائل المتجددة كما تقدم في قول د.أبو المجد، دعوى مجملة، فإذا كان مراده أن نصوص القرآن وما صح من السنة محدودة ومعلومة في مقابل تجدد وتنوع الحوادث المستجدة فهذا صحيح.

وإذا كان مراده محدودية كفاية النصوص لبيان الأحكام فلا يُسلم؛ فإنه ما من حادثة أو واقعة إلا ولها حكم في الشريعة دلت عليه نصوص الكتاب والسنة إما بالنص المباشر، وإما بطرق دلالات الألفاظ المعروفة في علم الأصول، أو بتقرير النصوص للقواعد الكلية التي تضم جزئيات لا تنحصر، أو بالبحث عن علل الأحكام المعللة بطرق الاستنباط المقررة في الأصول، ثم تحقيق ذلك في الفرع، كل ذلك بالضوابط التي حددها العلماء المعتبرون[2].

وقريب من هذه الدعوى في عدم دقتها القول بأن معظم النصوص جاءت في صورة مبادئ كلية وأحكام عامة، وكانت التفصيلات في الأحكام التي من شأنها الدوام والثبات، وما عدا ذلك مما يختلف تطبيقه باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال والعوائد فالنصوص فيه غالباً عامة مرنة، توسعة على الناس، ورفعاً للحرج عنهم[3].

وفي مثل ذلك القول غفلة عن أن نصوص الشريعة كما تضمنت أحكاماً عامة وأصولاً كليةً، فقد تضمنت تفصيلات كثيرة في جوانب مختلفة، كما أنه ما من حادثة تحدث إلا ولها حكم في القرآن والسنة، وإظهار هذا يحتاج إلى اجتهاد شرعي صحيح، « وقلّ أن تُعوز النصوص من يكون خبيراً بها وبدلالتها على الأحكام»[4].

---

(١) انظر صفحة:٣٥٥.

(٢) انظر: الثبات والشمول:٤٣٨، ومحاولات تجديد أصول الفقه:٤١١.

(٣) انظر: عوامل السعة والمرونة في الشريعة، للقرضاوي:٤٠، دار الصحوة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

(٤) مجموع الفتاوى: ٢٨/١٢٩.

ولا شـك أن مثـل هذه الدعـاوى ستكون مستنداً لـكل مـن أراد تنحية نصوص الشريعـة عن تحكيمها في شئون الحياة المعاصـرة، طالما كانت تلك النصوص -في نظره- مقررة لقواعد عامة، وقاصرة عن مجاراة العصر.

إن الواجب على العلماء والدعاة والمفكرين في هذا العصر إبراز جوانب ومظاهر الإعجاز التشريعي في هذه الشريعة، والتي يمكن إجمال أهمها فيما يلي[1] :

١. جـاءت نصوص الوحي متضمنـة من المعاني ما لا حصر لـه؛ وذلك من حكمة الله البالغـة وعلمه المحيط بكل شيء، فقد جعل هذه النصوص وافية بما يشاء أن يُعلّمه للبشـر في جميـع العصور، وهكـذا كان الأمر فكل جيلٍ في هـذه الأمة يعلم من هذه النصوص ما يحتاج إليه في حياته، وما يكون له نورا يحفظ عليه دينه ومنهاجه.

٢. نصوص الشريعـة لا تضاد فيها، ولا اختلاف، بل هي قـول محكم، وما قد يحصل عند بعض الناس من توهم شيء من ذلك إنما هو في ذهنه لا في نفس الأمر.

٣. هـذه الشريعـة جعلها سبحانه متضمنـة لكليات تشريعيـة تحفها جزئيات تشريعيـة كذلك، وعند حصول النـوازل المستجدة يجتهد العلماء المتأهلون للاجتهـاد لاكتشـاف حكـم الله فيهـا، مستثمريـن في ذلك تلـك الكليات التشريعية، ساعين لتحقيق مقاصد الشريعة على الوجه الصحيح.

٤. من يتأمل مـا في النصوص من العموم اللفظي والعموم المعنوي، يجد آحاد تلك النصوص كشجرة واحدة تقوم عليها فروع متكاثرة لا تنحصر،؛ وذلك بما يبنى على ذلك العموم من الفروع والجزئيات.

سادساً- يتضح تجاوز الكثير من أصحاب هذا الاتجاه لمجال الاجتهاد عملياً -وإن قرروه نظريا- من خلال الاجتهادات والفتاوى التي يعلنونها، وقد سبقت الإشارة إلى شيء من ذلك في مسائـل الـولاء والبراء، وإنكار بعض النصوص المتعلقة بالمسائل الغيبية أو تكلف تأويلها، وبعض مسائل الجهاد، وبعض مسائل أحكام المرأة، كمـا سيأتي في الباب الثالث مزيد بيان لهذه الاجتهادات وكيف أنها تجاوزت مجال الاجتهاد الشرعي.

(١) انظـر: الثبـات والشمـول في الشريعة الإسلاميـة: ٣١٠-٣١٧، وفيه مقارنة جميلـة بين الإعجاز الكوني والإعجاز التشريعي.

ونكتفي هنا بمثال واحد على ذلك عند الشيخ القرضاوي؛ لأنه جاء في سياق تقريره لضوابط الاجتهاد والتحذير من مزالقه، ولكون الشيخ هو من أعلم أصحاب هذا الاتجاه، كما هو معلوم.

فقد عد الشيخ من مزالق الاجتهاد المعاصر الإعراض عن الإجماع المتيقن ، غفلة عن هذا الإجماع، أو إعراضا عنه، ومثل لهذا المزلق بما قيل من جواز زواج المسلمة الكتابي في عصرنا ، كما جاز زواج المسلم بالكتابية ، مع وضوح الفرق بينهما.

كما عد من المزالق الغفلة عن النصوص التي يجب اتباعها من الكتاب والسنة، والغفلة عن واقع العصر؛ بالانسياق وراء الواقع القائم ، والاستسلامٍ لتيارات العصر ، وإن كانت مخالفة للإسلام، والاعتساف في تبرير الواقع شرعا، وكذلك الغلو في اعتبار المصلحة ولو على حساب النص.

ونجد الشيخ قد وقع في بعض هذه المزالق في اجتهاده في مسألة المرأة إذا كانت متزوجة ودخلت في الإسلام قبل زوجها، أو دون زوجها، وهي تحبه وهو يحبها، وبينهما عشرة طيبة طويلة، وربما كان بينهما أولاد وذرية. فماذا تفعل المرأة هنا؟ وهي حريصة على الإسلام، وفي الوقت نفسه حريصة على زوجها وأولادها وبيتها؟

فكان من جواب الشيخ قوله: « كنت لسنوات طويلة أفتي بما يفتي به العلماء ...وهو أن المرأة إذا أسلمت يجب أن تفارق زوجها في الحال أو بعد انتهاء عدتها، لأن الإسلام فرق بينهما، ولا بقاء لمسلمة في عصمة كافر. وكما لا يجوز لها أن تتزوج غير المسلم ابتداء، فكذلك لا يجوز لها الاستمرار معه بقاء.

... وأذكر منذ نحو ربع قرن: كنا في أمريكا، وفي مؤتمر اتحاد الطلبة المسلمين هناك، وعُرضت قضية من هذا النوع، وكان الدكتور حسن الترابي حاضراً، فلم ير بأساً بأن تبقى المرأة إذا أسلمت مع زوجها الذي لم يسلم، وثارت عليه الثائرة، ورد عليه عدد من الحاضرين من علماء الشريعة، وكنت منهم، وقد اعتمد الرادون عليه: أنه خرج على الإجماع المقطوع به، المتصل بعمل الأمة...ولا غرو أن اطلعت على ما ذكره الإمام ابن القيم في هذه المسألة المهمة، وذلك في كتابه (أحكام أهل الذمة) ، فقد ذكر - رحمه الله - فيها تسعة أقوال لأئمة وعلماء معتبرين، ذكرها

كلها، واختار سادسها، وهو اختيار شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية أيضا... كان ما ذكره ابن القيم فتحا في المسألة، التي كنا نحسبها من مسائل الإجماع، بل نعتبره إجماعا نظريا من أئمة المذاهب الفقهية، مقترنا بالعمل المستمر من جانب الأمة الإسلامية، والإجماع إذا اقترن بالعمل ازداد قوة ورسوخا.

ثم تبين لي أن هذا الإجماع صحيح وثابت بالنظر إلى تزويج المسلمة بغير المسلم ابتداء، فهذا حرام مقطوع به، ولم يقل به فقيه قط، لا من المذاهب الأربعة، أو الثمانية، أو من خارج المذاهب، فهو إجماع نظري وعملي منا، وهو ثابت ومستقر بيقين.

أما الذي ذكر المحقق ابن القيم فيه الخلاف، فهو فيما إذا كانت المرأة غير المسلمة متزوجة أصلا من غير مسلم، وشرح الله صدرها للإسلام، فأسلمت، ولم يسلم زوجها، فهذه هي التي حدث فيها الخلاف، وذكر ابن القيم هذه الأقوال التسعة... [و] ركز على القول السادس الذي نصره، ونصره شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية،وهي أن المرأة تقيم مع زوجها، وتنتظر إسلامه، ولا تمكنه من نفسها، ولو مكثت معه سنين» ، إلى أن قال: « فلدينا إذن قولان معتبران يمكن لأهل الفتوى الاستناد إليهما لعلاج هذه المشكلة التي قد تقف عقبة في سبيل دخول الكثيرات في الإسلام.

القول الأول: هو قول سيدنا علي - رضي الله عنه - وكرم الله وجهه، وهو: أن زوجها أحق بها ما لم تخرج من مصرها. وهنا نجد المرأة باقية في وطنها ومصرها ولم تهاجر منه، لا إلى دار الإسلام ولا غيرها.

والقول الثاني: هو قول الزهري: إنهما على نكاحهما ما لم يفرق بينهما سلطان، أي ما لم يصدر حكم قضائي بالتفريق بينهما» [(١)] .

وليس المقام مقام تفصيل نقاش هذه الفتوى، ولكن الذي يهمنا هنا بيان أوجه الخلل في مجال الاجتهاد[(٢)] ، ومنها:

١- سبعة من الأقوال التي ذكرها الإمام ابن القيم لا تنصر فتوى الشيخ القرضاوي، ولم يستند في فتواه إلا على القولين الباقيين ، وهما ما نسب إلى علي - رضي الله عنه -،

---

(١) انظر :نص الفتوى كاملة في موقع إسلام أونلاين على الانترنت.

(٢) انظر: رد الشيخين فيصل مولوي، وعبد العظيم المطعني على الفتوى في الموقع السابق.

وما نسب إلى الإمام الزهري -رحمه الله-، وعلى ذلك فالفتوى لم تأخذ في اعتبارها دلالات الأقوال السبعة الأولى، وهي معزوة إلى جمع من الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة -رضي الله عنهم أجمعين-، ومخالفة هؤلاء من العسير جدا قبولها[1] .

٢-إذا عرضنا هذه الفتوى على كتاب الله وجدناها مخالفة لنصين محكمين هما:

أ- قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟ ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ ۖ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلْجَنَّةِ وَٱلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِۦ ۖ وَيُبَيِّنُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾ [البقرة:٢٢١].

ودلالة هذه الآية قطعية على حكم التحريم لنكاح المسلم لغير المسلمة، وتحريم نكاح غير المسلم للمسلمة، إلا أن الله عز وجل استثنى الكتابيات فأباح للمسلم نكاحهن بالشروط المعروفة[2] ، قال تعالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ [المائدة:٥] .

وقد حكى القرطبي[3] ، وابن عطية[4] ، وأبو حيان[5] من المفسرين أن الإجماع قائم بين الأمة على تحريم نكاح المشرك للمسلمة.

قال ابن عطية رحمه الله: « أجمعت الأمة على أن المشرك لا يطأ المؤمنة بوجه؛ لما في ذلك من الغضاضة على دين الإسلام»[6] .

---

(١) انظر: رد الشيخ المطعني في الموقع السابق.

(٢) انظر: رد الشيخ المطعني السابق.

(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن:٣/٧٢.

(٤) انظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية، تحقيق: عبد السلام محمد:١/٢٩٧، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

(٥) انظر: البحر المحيط، أبو حيان، تحقيق: الشيخ عادل عبد الموجود وعلي معوض:٢/١٥٥، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.

(٦) المحرر الوجيز:١/٢٩٧.

ب- أما النص المحكم الثاني فقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ ۖ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ ۖ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ ۖ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ۖ وَآتُوهُمْ مَا أَنْفَقُوا ۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ۚ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ وَاسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلْيَسْأَلُوا مَا أَنْفَقُوا ۚ ذَٰلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ ۖ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ ۚ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ [الممتحنة:١٠] .

وفي هذه الآية، وُجدت نساء الكفار اللاتي هاجرن مؤمنات، قد أسلمن هن ولم يسلم أزواجهن ، ومع ذلك حكم الله في هذه الآية بالتفرقة بينهن وبين أزواجهن الكفار، وإباحة نكاحهن للمسلمين.

والإشكال في هذه الفتوى ليس في صلاحية عقد النكاح الأول للاستمرار؛ لأن الآية لا تعارضه، ولكن الإشكال في إباحة إقامة المرأة إذا أسلمت دون زوجها ببيت أسرة الزوج غير المسلم.

وبهذا يتبين مخالفة الشيخ للنص القطعي وللإجماع، وليت الشيخ بدل اعتماده على تعداد ابن القيم للأقوال، اعتمد ما انتهى إليه ابن القيم -رحمه الله- في المسألة، وذلك في قوله: « وبالجملة، فتحديد رد المرأة على زوجها بانقضاء العدة لو كان هو شرعه، لكان هذا مما يجب بيانه للناس من قبل ذلك الوقت، فإنهم أحوج ما كانوا إلى بيانه، وهذا كله يدل على أن المرأة إذا أسلمت وامتنع زوجها عن الإسلام، فلها أن تتربص وتنتظر إسلامه، فإذا اختارت أن تقيم منتظرة لإسلامه، فإذا أسلم أقامت معه، فلها ذلك كما كان النساء يفعلن، كزينب ابنته وغيرها، ولكن لا تمكّنه من وطئها، ولا حكم له عليها، ولا نفقة ولا قسم، والأمر من ذلك إليها لا إليه، فليس هو في هذا الحال زوجا لها مالكا لعصمتها من كل وجه، ولا يحتاج إذا أسلم إلى ابتداء عقد يحتاج فيه إلى ولي وشهود ومهر»[(١)] .

٣- لقد وقع الشيخ فيما حذر منه، من مسايرة الواقع، والمغالاة في تقديم المصلحة على النص، كما هو ظاهر من عدم تحريره للمسألة، واعتماده على أثرين يظهر منهما المخالفة للقرآن مع أنه قد توقف في قبول أحاديث صحيحة لمخالفة

(١) أحكام أهل الذمة، لابن القيم، تحقيق: يوسف البكري و شاكر العاروري:٢/٦٦٢، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى ، ١٤١٨ .



ظاهرها للقرآن، كما تقدمت الإشارة[1].

وقد عد بعض الباحثين صدور مثل هذه الاجتهادات من الخلل المنهجي الذي يقع فيه بعض العلماء المعاصرين من ذوي الشأن والمكانة في نفوس المثقفين والعامة؛ ذلك أن هؤلاء العلماء في هذه المسألة « كانوا يفتون بالحكم المدون والمشهور دون البحث عن نصوص أو سوابق تاريخية، وعندما تعددت الحالات، وكثرت الأسئلة توقف بعض العلماء الذين كانوا يتسرعون في الفتوى الأولى في المسألة؛ وذلك لقناعتهم الجديدة بوجود حرج يحتاج إلى مخرج، وأخذوا بالبحث عن سوابق من المثال السلفي واستدعائها، وعندما اكتشفوا هذه السوابق أخذوا يسوغون الحاجة إلى فتوى جديدة من خلال الاستناد إلى مبادئ عامة في استنباط الحكم، مع أن اكتشاف السابقة التاريخية هو في الغالب ما قادهم إلى اعتماد الفتوى الجديدة»[2].

إن « العواطف مهما كانت نبيلة، فياضة بالخير وحب الإسلام، لا يمكن اعتبارها من أدلة الأحكام، وقد عبر عنها القرآن بـ« الهوى» ، وحذر من اتباعه مرات، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [سورة ص:٢٦] ، والترغيب في الإسلام يكون بمبادئ وقيم الإسلام ومحاسنه لا بالمساس بأحكامه وشريعته، فنحن لا نصنع الإسلام وإنما هو أمانة في أعناقنا تلقيناها عن كتاب الله وسنة رسوله، وهذا هو صراط الله المستقيم، الذي قال الله ناصحًا ومحذرًا: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام:١٥٣] ، وقال لرسوله الكريم: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۝١٨ إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا۟ عَنكَ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۚ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۖ وَٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [الجاثية:١٨-١٩]»[3].

---

(١) انظر صفحة:٧٦.

(٢) بحث بعنوان: التفكير المنهجي وضرورته، فتحي ملكاوي، ضمن مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٢٨، ١٤٢٣هـ:٣٣.

(٣) من رد الشيخ المطعني السابق.

المبحث الثاني

شروط المجتهد

الاجتهاد في الشريعة ليست مهمة سهلة؛ لأن مؤداها نسبة هذا الفهم للنص إلى أنه مراد الله ورسوله ﷺ، والقول بأن حكم الله في هذه المسألة المجتهد فيها هو كذا، سواءً كان ذلك على سبيل الجزم أو الظن الغالب؛ ولذا اعتنى العلماء بذكر الشروط التي يجب توفرها فيمن يتصدى للاجتهاد في الشريعة، ويمكن إجمالها فيما يلي[1]:

١. أن يكون عالماً بنصوص الكتاب والسنة التي لها تعلق بما يجتهد فيه من الأحكام، وإن لم يكن حافظاً لها، عالماً بالناسخ والمنسوخ منها، وعارفاً بما يصلح للاحتجاج به من الأحاديث وما لا يصلح.

٢. أن يكون عالماً بمسائل الإجماع والخلاف؛ لئلا يعمل ويفتي بخلاف ما وقع الإجماع عليه.

٣. أن يكون على علم بأصول الفقه؛ لأن هذا الفن هو الدعامة التي يعتمد عليها الاجتهاد، ولا يلزمه من ذلك إلا القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة، وما يتعلق بها من الأدلة المعتبرة كالإجماع، والقياس، والاستصحاب، وغيرها، و يكون على علم بما يدرك به مقاصد الخطاب ودلالات الألفاظ من عام وخاص، ومطلق ومقيد، ومجمل ومبين، ونحو ذلك، كما يكون مدركاً لمقاصد الشريعة.

٤. أن يكون عالماً بالقدر اللازم لفهم الكلام من اللغة والنحو.

٥. أن يبذل المجتهد وسعه قدر المستطاع، وألا يقصر في البحث والنظر.

٦. أن يكون عارفاً بالواقعة، مدركاً لأحوال النازلة المجتهد فيها.

---

(١) انظر: روضة الناظر:٤٠١/٢، ومجموع الفتاوى:٥٨٣/٢٠، وإعلام الموقعين:٤٦/١، وشرح الكوكب المنير: ٤٥٩/٤، وإرشاد الفحول:٢٠٦/٢، ومذكرة في أصول الفقه:٣١١، ومعالم أصول الفقه:٤٧٩.

ولابد أن يُعلم أن شروط المجتهد التي يشترطها الأصوليون إنما تشترط في الاجتهاد، أما موضع الاتباع فليس محل اجتهاد؛ وعليه فإن اتباع الوحي لا يشترط فيه إلا علمه بما يعمل به من ذلك الوحي الذي يتبعه، فيصح علم آية والعمل بها، وعلم حديث والعمل به [1].

كما أنه ليس من شرط المجتهد في مسألة بلوغ رتبة الاجتهاد في جميع المسائل، بل متى علم أدلة المسألة الواحدة وطرق النظر فيها فهو مجتهد فيها وإن جهل حكم غيرها، بدليل أن الصحابة رضي الله عنهم، والأئمة ممن بعدهم قد كانوا يتوقفون في مسائل، ولم يخرجهم ذلك عن درجة الاجتهاد [2].

موقف أصحاب هذا الاتجاه من شروط المجتهد:

ذكر الشيخ د. القرضاوي أن المتهيء للفقه لا يستطيع أن ينال رتبة الاجتهاد إلا بشروط بعضها متفق عليه، وبعضها مختلف فيه [3].

أما المتفق عليه :-

١- العلم بالقرآن :

وبعد أن ذكر بعض أقوال الأصوليين في الحد الأدنى من هذا الشرط، رجح أن يكون للمجتهد اطلاع عام على معاني القرآن كله، مع توجيه عناية خاصة إلى الآيات التي لها صلة وثيقة بالأحكام.

ونبه إلى أهمية العلم بأسباب النزول، ومعرفة الناسخ والمنسوخ.

٢- العلم بالسنة :

وذكر اختلاف الأصوليين في القدر الذي يكفي المجتهد من السنة ورجح أن يكون المجتهد واسع الاطلاع على السنة كلها، وبالأخص أحاديث الأحكام، ولا يلزم في ذلك الحفظ.

ولا بد للمجتهد من العلم بأصول الحديث وعلومه، والاطلاع على علم الرجال،

---

(١) انظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الشنقيطي:٧/ ٤٢٠-٤٢١، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع بيروت، ١٤١٥ هـ.

(٢) انظر: روضة الناظر:٢/ ٤٠٦.

(٣) انظر: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية:١٥-٤٨.

وشـروط القبول وأسباب الرد للحديث، ومراتب الجـرح والتعديل، ومعرفة الناسخ والمنسوخ، ومختلف الحديث ، وأسباب ورود الحديث.

٣- العلم بالعربية :

بـأن يعـرف اللغة وعلومها معرفة تيسر له فهم خطـاب العرب، إلى حد يميز به بين صريح الكلام وظاهره ومجمله ، وحقيقته و مجازه، وعامة وخاصة ، ونحو ذلك وقد رجح أنه لا يلزم أن يبلغ درجة الاجتهاد في اللغة .

٤- العلم بمواضع الإجماع :

وشـدد هنا علـى أن يثبت الإجمـاع بيقين لا شك فيـه ، فـإذا استيقن المجتهد الإجمـاع فليوفر على نفسه عنـاء الاجتهاد ، فقد فرغت منها الأمة التي أبى الله أن يجعلها على ضلالة.

وقـد ذكـر هنا مثـالاً للإخلال بتيقـن الإجماع ، وهـو اجتهاد بعض الباحثين المعاصرين في إباحة زواج المسلمة بالكتابي، قياساً على زواج المسلم بالكتابية .

وقـال عنـه أنه اجتهـاد مرفوض كذلك؛ لإجمـاع المسلمـين في كل العصور ومن جميـع المذاهب على تحريمـه، واستقرار عمل الأمة عليه طـوال القرون ؛ بالإضافة إلى عموم قوله : ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ﴾ [الممتحنة:١٠].

وذكـر أن من الإجماع ما يقبل الإبطال بإجمـاع جديد، وذلك فيما بني الإجماع فيـه علـى عرف تبـدل، أو مصلحة زمنية تغـيرت ، لأن المصلحة هـي علة الحكم ، والمعلول يدور مع علته وجوداً أو عدماً.

وذكـر أن الجمهور منعـوا ذلك؛ لمناقضته حجية الإجمـاع و وذكـر أن هناك من الأصوليـين من خالف، وأن بعضهـم حمل كلام الجمهور على الإجماع النقلي المبني على دليل نقلي ، بخلاف الإجماع الاجتهادي.

ومـع ذلـك ذكر أن الإجمـاع النقلي في بعض مواضعه قابل للاجتهـاد إذا كان النص مبنيـاً على رعاية عـرف أو مصلحة ، مثل الإجماع علـى أن للزكاة نصابين متفاوتين من الذهب والفضة ، وفي العصر الحاضر يقتضي الأمر توحيد النصاب، واعتباره بالذهب .

٥- العلم بأصول الفقه :

وذلك لما تعطيه دراسة هذا العلم للمجتهد من القدرة على الاستدلال.

٦- العلم بمقاصد الشريعة :

ويرى أن هذا ليس شرطاً لبلوغ رتبة الاجتهاد بل هو شرط لصحة الاجتهاد.

٧- معرفة الحياة والناس :

ورأيه فيه مثل الذي قبله .

٨- العدالة والتقوى :

وهو شرط لقبول الاجتهاد المجتهد عن المسلمين.

أما الشروط المختلف فيها فقد أبطل اشتراط معرفة المنطق ومعرفة علم الكلام ، بخلاف شرط معرفة الفروع الفقهية فهو عنده معتبر ، إذ إن تكوين الملكة لا يتأتى إلا بالممارسة للفقه، ومطالعة ما كتبه المجتهدون من قبل ومعرفة مآخذ أقولهم .

ويرى بأن الشروط التي ذكرها الأصوليون لبلوغ رتبة الاجتهاد، ليس تحصيلها متعذراً ولا متعسراً، بل إن أسباب تحصيلها في هذا العصر ميسرة أكثر من العصور الماضية، « فكتب العلم ومصادره قد تيسرت للباحثين أكثر مما كانت في زمنهم ، وظهر كثير مما كان خافياً من كتب التراث، وحقق كثير مما لم يكن محققاً من كتب الحديث والتفسير والفقه المذهبي والفقه المقارن والأصول وغيرها، وقد ظهرت أدوات مساعدة مثل أجهزة النسخ والتصوير ... فلا غرو أن يوجد في علماء العصر من يبلغ درجة الاجتهاد المطلق ..... وهذا مشروط بالطبع بوجود المؤهلات العلمية العامة التي تمكنهم من فهم ما تخصصوا فيه . وإتقانه وهضمه»[١] .

وقال د. محمد سليم العوا « إن الصحيح الذي يذهب إليه الفقه العصري بلسان أعلامه وأقلامه ، أن الاجتهاد باق ما بقي الإسلام نفسه، لا يملك أحد منع من استكمل التأهل له من ممارسته »[٢] .

وقد نبه إلى أن واجب الاجتهاد يقع على العلماء المؤهلين، وفارق كبير بين ذلك

---

(١) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية:١١١.

(٢) الفقه الإسلامي في طريق التجديد: ٦٠.

وبين الجرأة على الدين التي يقع فيها كثير من الشباب الذين لا يحسنون قراءة نص عربـي، ولكنهم يقتحمون – بلا خجل – أدق المجـالات الفقهية فيحللون ويحرمون بغير علم ولا هدى ولا كتاب مبين.

وقرر أن اعتقاد استمرار الاجتهاد لا يعني أن يُترك لكل إنسان أن يقول في الدين مـا شاء كيف شـاء، بل إن العلم الديـنـي تخصص – شديد الدقـة والعمق – ليس لأحـد أن يقول فيه إلا إذا كان مؤهلاً لذلك تأهيـلاً يقبله المجتمع العملي، ولا تكفي هنـا الشهادة الجامعية - مهما علت - ، ولا الدرجة الوظيفية مهما تكن رفيعة، فكم مـن أصحـاب هذين لو عرض على قاضٍ عادل لـرد شهادته ، وكم منهم لا بصر له بالأدلة وترتيبها وكيفية فهمها فضلاً عن القدرة على الاستنباط منها [1] .

وقـال : « والاجتهـاد الذي ندعو إليه هو اجتهـاد العلماء القادرين على ذلك... والاجتهـاد الذي ندعو إليه هو الاجتهـاد الذي يسير على مناهج الاستدلال والبحث التـي قبلها المسلمون على امتداد تاريخهـم ، لا الاجتهاد الذي يحلل صاحبه من كل قيد ويرفض كل قديم، ويتبع هوى نفسه وأغراض فؤاده.... فذلك ليس من الاجتهاد في شيء، وفاعله مأزور لا أجر له » [2] .

وذكـر من شـروط الاجتهاد المعرفة العلمية المتميـزة، إلى جانب معرفة متميزة بالواقع الذي يعيش فيه المجتهد [3] .

وقـال : « إن كثـيراً من المسائل التي تقع للناس اليوم تحتاج إلى اجتهاد جديد يؤدي دوره في تيسير تطبيق الشريعة الإسلامية على واقع النـاس... ولا يكون ذلك إلا باستصحـاب قواعد الاجتهاد الأصلية ، ومـن أهمها قاعدة ضرورة المعرفة بالواقع مع المعرفة بالنصوص » [4] .

وفي مقابـل هـذا التقرير النظـري الجيد في الجملة، نجد بعض الإشارات إلى التوسع في شروط الاجتهاد، بل وإلغائها في بعض الأحيان.

---

(١) انظر: المصدر السابق:٣٦-٣٧.
(٢) المصدر السابق : ٣٨.
(٣) انظر:المصدر السابق : ٣٩.
(٤) المصدر السابق : ٤٢.

فتحديد أهل الاجتهاد عند د. محمد عمارة يستند إلى اتفاق من أسماهم أهل الاختصاص في فكرنا الإسلامي[١].

ولا ندري ما هي صفاتهم ومؤهلاتهم لهذه المهمة الكبرى؟

ويرى أن الاجتهاد حالياً أسهل من الاجتهاد في الماضي، حيث كانوا يشترطون حفظ بضعة آلاف حديث، أما الآن فهناك كتب وقواميس، تغني عن الحفظ، ومن السهل-في نظره- استخراج الأحاديث والآيات في قضية ما.

ولكنه سرعان ما ناقض نفسه عندما قال: « وفي الماضي كانت بساطة الحياة تجعل إمكانية وجود العالم الموسوعي الذي يحيط بفقه الأحكام، وفقه الواقع، ثم ينزل الأحكام على الواقع»[٢].

ويقترح لعلاج هذه الصعوبة ممارسة الاجتهاد المؤسسي الذي أصبح اجتهاد العصر[٣].

أما د. الترابي فيعترض على اشتراط هذه الشروط بقوله: « وتقدير أهلية الاجتهاد مسألة نسبية وإضافية، ولكن بعض الكُتَّاب المُتنطِّعين في الضبط يتوهمون أنها درجة معنية تميز طبقة المجتهدين من عامة الفقهاء »[٤].

بل إنه ذهب إلى أوسع من ذلك في قوله: « والاجتهاد مثل الجهاد، ينبغي أن يكون فيه لكل مسلم نصيب »[٥].

ويرى د. عبد الحميد أبو سليمان « أن أمر النظر في النصوص، ولا سيما نصوصُ السنة، والاهتمام بأمرها، وبحث قضاياها، وما يترتب عليها من الآثار، لم يعد مقصوراً في - كل جوانبه - على أصحاب الاختصاص في علم الرواية وعلم اللغة وعلم الفقه والقانون وحدهم؛ بل أضيف إليهم عملياً فئتان من الناس:

---

(١) انظر: معالم المنهج الإسلامي: ١٠١-١٠٢.
(٢) تجديد الدنيا بتجديد الدين، د. محمد عمارة:٣١، نهضة مصر، القاهرة، ١٩٩٧م.
(٣) انظر: المصدر السابق:٣١.
(٤) تجديد أصول الفقه:٣٢.
(٥) قضايا التجديد الإسلامي:٨١.

الفئـة الأولى: هـي فئة عموم الأمة الذيـن أصبح كثير منهـم -بسبب انتشار الثقافة، ووعيهم بمجريات شؤون حياتهم وما يؤثر فيها -يطلعون ويقرؤون ويهتمون بكثير من النصوص، وبأشكال مختلفة، ويثيرون حولها كثيراً من التساؤلات، وكثيراً ما يكون أثرُ بعض هذه النصوص في إطار ثقافتهم المعاصرة سلبياً.

الفئـة الثانية: هي فئة أصحاب الاختصاص العلمي في مختلف شؤون الحياة الماديـة والإنسانية الاجتماعية، الذين يحاكمـون النصوص إلى خبراتهم وعلومهم وحصيلة معارفهـم السننية، وبذلك أصبح فحص النص على أيدي هؤلاء يتم على أسـس علمية سننيـة عملية لا يقف عند شكليات الرواية وحرفيـات السند وآليات استنبـاط الأحـكام، بل تتعداه بنظرة موضوعية كليـة إلى المتن والتطرق إلى فحواه ودلالاتـه، ورده إلى أصوله وظروفه ووجوه الحق والإمكان فيه، ومحاولة الكشف عن الخفي مـن الطبع والسنن والظروف والأسباب والملابسـات الممكنة علمياً في أمره، ممـا يوسع نطاق الدراسة والبحـث والنظر طلباً للمصالح، ويمتـد بها إلى جوانب فكريـة علمية سننية موضوعية أوسع كثيراً وأبعد من مجرد الاهتمامات بالشكليات واللغويات والآليات» [(١)].

ليصـل إلى أن « مـن حق الناس -علـى ضوء ما يلمسونه واقعـاً في حياتهم وما يـرون أنه يحقق مصالحهم- أن يحاكموا أهل الاختصاص في نتائج مقولاتهم، وأن يردوهـم إلى كتبهم وحلقـات درسهم ومعاملهم وأجهـزة إحصاءاتهم وحاسباتهم لإعادة النظر المتعِّمق، ومعرفة وجوه القصور إن وجدت، وأخذ واقع الحياة ومقاصد الشريعـة ومصالح العباد في الحسبان، حتى تتضح وجوه الصواب قبل أن يجزم في عجلة أو جهل أو تقصير في مصالح حياة الناس» [(٢)].

المناقشـــة:

إن ممـا يلاحظ على موقف أصحاب هذا الاتجـاه من شروط الاجتهاد أنهم في المستوى النظري ينقسمون إلى فريقين:

---

(١) حـوارات منهجيـة في قضايـا نقد متن الحديـث الشريف، مجلـة إسلامية المعرفـة، العدد ٣٩، ٢٠٠٥م:٧٥.

(٢) انظر: المصدر السابق:٧٥.

- فريق يقرر ما اشترطه الأصوليون في هذا الباب، مع ميل إلى تيسير وتخفيف بعض هذه الشروط.
- فريق يوسع من دائرة من يحق له الاجتهاد، ولكن من دون تحديد معالم واضحة ومحددة لمن يحق له ذلك.

أما على المستوى التطبيقي، فنجد كثيراً منهم توسع في هذا الجانب –على تفاوت في قدر هذا التوسع-؛ ومن هنا خرجت تلك الاجتهادات والآراء الشاذة، والتي سبقت الإشارة إلى بعضها.

وهذا الخلل الكبير على المستويين النظري والتطبيقي، يمكن إجمال الرد عليه فيما يلي:

أولاً- الاجتهادات الباطلة –والصادرة عن أي كان- مصدر بطلانها أحد وجهين:

أحدهما: أنها صادرة عمن ليس أهلاً للاجتهاد؛ لعدم توفر شروط الاجتهاد فيه، وحقيقة هذا الاجتهاد كما قال الإمام الشاطبي –رحمه الله- : « إنه رأي بمجرد التشهي، وخبط في عماية، واتباع للهوى، فكل رأي صدر على هذا الوجه فلا مرية في عدم اعتباره؛ لأنه ضد الحق الذي أنزل الله» [(١)] .

وثانيهما: قد تصدر اجتهادات باطلة وشاذة عمن قد يكون أهلاً للاجتهاد ولو جزئياً؛ وذلك لعدم بذله وسعه في الاجتهاد، أو لإخلاله ببعض شروط الاجتهاد، كمخالفة النصوص بحجة تحقيق مصلحة لم تتوفر فيها الشروط الشرعية، أو مخالفة الإجماع.

ومثل هذا الاجتهاد لا يُقر عليه صاحبه، ولا يعذر في خطئه، ويُعد ذلك من قبيل زلة العالم التي لا يصح اعتمادها خلافاً في المسائل الشرعية، ولا الأخذ بها تقليداً؛ لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد، وإن حصل من صاحبها اجتهاد، فهو لم يصادف فيها محلاً صحيحاً، فصارت في نسبتها إلى الشرع كأقوال غير المجتهدين[(٢)] .

(١) الموافقات : ١٦٧/٤، وانظر: أضواء البيان : ٥٨١/٣ .

(٢) انظر: الموافقات: ١٦٨/٤-١٧٢.

ولو أردنا تقييم أصحاب هذا الاتجاه من جهة توفر شروط الاجتهاد لديهم لوجدنا أنهم ما بين: غير مؤهل للاجتهاد، وما بين من لديه أهلية لكنه لم يسلك في كثير من المواضع المسلك الصحيح للاجتهاد الشرعي؛ وعليه فلا يستغرب صدور مثل تلك الاجتهادات الشاذة التي -وللأسف- يفرح بها أهل الأهواء والجهلة، والتي يتسابق الإعلام إلى ترويجها -كما هو مشاهد-، ولا يخفى ما ينتج عن ذلك من مفاسد عظيمة.

ثانياً- إن الواجب على جميع من يتصدى لبيان مراد الله ورسوله ﷺ من النصوص الشرعية -قرآناً وسنةً- استشعار عظيم هذه المنزلة، وشدة خطورة القول على الله بلا علم.

قال ابن القيم -رحمه الله-: « وإذا كان منصب التوقيع عن الملوك بالمحل الذي لا يُنكر فضله، ولا يجهل قدره، وهو من أعلى المراتب السنيات، فكيف بمنصب التوقيع عن رب الأرض والسموات؟ فحقيق بمن أقيم في هذا المنصب أن يعد له عدته، وأن يتأهب له أهبته، وأن يعلم قدر المقام الذي أقيم فيه» [(١)].

والناظر في أحوال السلف يجد من سماتهم الظاهرة ورعهم الشديد في القول بأن هذا مراد الله ورسوله، وعدم تسرعهم في ذلك، حتى من كان إماماً تقتدي به الأمة على مر القرون.

كان الإمام مالك -رحمه الله- يقول: « من سئل عن مسألة فينبغي له قبل أن يجيب فيها أن يعرض نفسه على الجنة والنار، وكيف يكون خلاصه في الآخرة، ثم يجيب فيها » [(٢)].

وسئل -رحمه الله- عن مسألة، فقال: « لا أدري» . فقيل له: « إنها مسألة خفيفة سهلة» ، فغضب، وقال: « ليس في العلم شيء خفيف، أما سمعت قول الله عز وجل: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المزمل:٥]، فالعلم كله ثقيل، وخاصة ما يُسأل عنه يوم القيامة» [(٣)].

(١) إعلام الموقعين:١/١١، وانظر: الموافقات: ٤/٢٤٤-٢٤٦.
(٢) أورده ابن القيم في إعلام الموقعين: ٤/٢٣٨.
(٣) المصدر السابق:٤/٢٣٩.

وأقوال السلف وأحوالهم في هذا الشأن عجيبة، وكثيرة لا يتسع المقام لذكرها[1].

والـذي يجب التأكيد عليه هنا تقوى الله تعالى، وتذكر عظم المسؤولية، والتأسي بالسلـف في هـذا الشـأن، وذلك هـو سبيل حصـول التوفيق من الله تعـالى للعبد، وتسديده في القول والعمل، والله المستعان.

ثالثـاً- المناداة بتيسير وتخفيف شـروط الاجتهاد يحتاج إلى تدقيق وضبط، ولا يصح أن يُطلق- هكذا- لئلا تتخذ ذريعة ليقول من شاء ما شاء بحجة الاجتهاد.

ويمكن إجمال القول في هذه المسألة فيما يلي:

١. إذا كان المـراد هـو تيسـر وسائل الاجتهـاد، بحيث سهل الرجـوع إلى كتب التفسير والحديث والفقه وأصوله بشكل لم يسبق إليه، فهذا صحيح، ولكن ذلك لا يغني شيئاً ما لم توجد ملكة الاجتهاد، والتي لا تحصل إلا بعد سلوك الطريق الصحيح لتعلم علوم الشريعة، وكثرة المطالعة، وطول الممارسة، ولا يتم ذلك إلا بعد توفيق الله وتسديده.

٢. إذا كان المـراد بذلـك هو تصوير أن تحقيق شـروط الاجتهاد -كما ذكرها الأصوليـون- في هـذا العصـر في غاية الصعوبـة، فهذا لا يقبـل؛ لأن هذا يـؤدي إلى أن يتجرأ الجهلة على أحـكام الشريعة، والعلماء إنما قرروا تلك الشـروط حمايـة لأحكام الشرع مـن أن يتلاعب بها أهـل الأهواء، ثم هي شروط ممكنة لمن جد في تحقيقها مستعيناً بالله تعالى.

٣. لا تنـافي بين الأمر بتدبـر القرآن، والعمل بما فيه وبمـا في سنة النبي ﷺ لعموم المسلمين، وبين تحقيق شروط الاجتهاد؛ إذ إن تلك الشروط مطلوبة فيما هو من مجال الاجتهاد.

وأما ما علمه المسلم من نصوص الوحيين علما صحيحا ناشئا عن تعلم صحيح، فله أن يعمل به، ولو آية واحدة أو حديثا واحدا.

ومـن هنا جاء الـذم والإنكار على من بلغه الوحـي ولم يتدبره ويعمل به، في مثل

---

(١) انظر: المصدر السابق: ٤/٢٣٧-٢٣٩.

قولـه تعـالى:﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾ [محمـد:٢٤]، ومعلـوم أن هذه الآية جاءت في سياق ذم المنافقين والكفار، وليس أحد منهم مستكملا لشروط الاجتهاد المقررة عند أهل الأصول، بل ليس عندهم شيء منها أصلا؛ فلو كان القرآن لا يجوز أن ينتفع بالعمل به، والاهتداء بهديه إلا المجتهدون بالاصطلاح الأصولي لما وبخ الله الكفار، ولما أقام عليهم الحجة به حتى يحصلوا شروط الاجتهاد المقررة عند الأصوليين[١].

رابعاً- إن عدم الالتزام بما قرره أهل العلم المعتبرون في هذا الباب سيؤدي إلى رفع مصالح وجلب مفاسد للأمة في دينها باسم الاجتهاد، والدفاع عن الإسلام، وتحسين صورته أمام الآخرين.

ولقد كان ما قاله د.محمد محمد حسين -رحمه الله- معبراً حقاً عن خطورة تغطية الانحراف تحت ستار الاجتهاد.

قال -رحمه الله-: «إن الاجتهاد في حال افتتاننا بالحضارة الغربية خطر غير مأمون العواقب؛ يخشى معه أن يتحول -من حيث يدري المجتهد إن وُجد ومن حيث لا يدري- إلى تسويغ للقيم الأجنبية التي هو معجب بها، فإذا لم يكن معجباً بها فالمجتمع الذي هو معجب بها لا يقبل اجتهاده، بل لا تزال تتناوله ألسن السفهاء من جُهاله الذي يتصدون لإبداء الرأي فيما يعرفون وفيما يجهلون حتى يفقد ثقته في نفسه، ويعتبر به غيره، فيفتي حين يُستفتى وعينه على الذين يفتيهم يريد أن يرضيهم، وأن يظفر بتقديرهم وتقريظهم، فيجور على الحق إرضاء للخلق، ويذهل عما عند الله تعجلاً لما عند الناس»[٢].

فإذا كان هذا شأن من قد يتحقق فيه شرط الاجتهاد، فكيف بمن لا يتحقق فيه ذلك؟! بل كيف بمن كان من أهل الأهواء والاتجاهات المنحرفة؟!

وبعد هذا، يتبين خطأ مسلك أصحاب هذا الاتجاه في موقفهم من تحقيق شروط الاجتهاد، وأنه لا يكفي -منهم- التقرير النظري لما ذكره العلماء من تلك

(١) انظر: أضواء البيان: ٧/٢٥٨-٢٥٩.

(٢) الإسلام والحضارة الغربية: ٤٩





الشروط، بل لا بد من التأكيد على تحقيقها على المستوى العملي والتطبيقي عند من كان منهم أهلا لذلك.

وإن الواجب على من أراد ممارسة الاجتهاد في الشريعة أن يؤسس اجتهاده على علم راسخ، يقوم على منهج سليم لفهم نصوص الكتاب والسنة، استناداً إلى الأصول المعتبرة في ذلك مما قرره علماء الشريعة، مستعيناً بالله، متوكلاً عليه؛ مما يزيده قوة ورشداً في استبانة الحق، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا وَيُكَفِّرۡ عَنكُمۡ سَيِّـَٔاتِكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡۗ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ ﴾ [الأنفال:٢٩]. وقال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَءَامِنُواْ بِرَسُولِهِۦ يُؤۡتِكُمۡ كِفۡلَيۡنِ مِن رَّحۡمَتِهِۦ وَيَجۡعَل لَّكُمۡ نُورٗا تَمۡشُونَ بِهِۦ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾ [الحديد:٢٨].



الباب الثاني

الفصل الثالث

موقفهم من تأويل النص الشرعي

المبحث الأول

موقفهم العام من تأويل النص الشرعي

التأويل لغة يأتي على معنيين[1] :

١- المرجع والعاقبة، آل الشيءُ يؤُول أولاً ومآلاً: رَجَع، وتأويل الكلام: عاقبته.

٢- التفسير، أوَّلَ الكَلامَ تأْويلاً وتَأَوَّله : فَسَّرَهُ.

أما **التأويل في الاصطلاح**[2] ، فهو عند السلف موافق لمعناه في اللغة، إذ يرد عندهم على معنيين:

الأول: المرجع والعاقبة والحقيقة التي يؤول إليها الشيء: وهذا غالب استعمال القرآن الكريم، فتأويل الكلام عاقبته وما يرجع إليه، ومنه تأويل الخبر بوقوع نفس المخبر به، فتأويل ما أخبر الله به مما هو في الجنة هو حقيقة ما عليه تلك الأشياء يوم القيامة، وتأويل الرؤيا هو وقوعها في الخارج، وتأويل الأمر فعله، وتأويل النهي تركه.

ومن هذا المعنى قوله تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾ [النساء:٥٩] «أي: وأحسن عاقبة ومآلا كما قاله السدي وغير واحد. وقال مجاهد: وأحسن جزاء»[3] ، وهذا يرجع إلى معنى العاقبة والمآل.

الثاني: التفسير، كما يوجد في كلام: ابن جرير الطبري وغيره، بل هو اصطلاح جمهور المفسرين[4] .

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة:١/١٥٩، والقاموس المحيط: ١٢٤٤، ولسان العرب:١١/٣٢.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى:١٣/٢٨٨، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة: ٣/١١٤٤، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد:٢/٥٧٣.

(٣) تفسير القرآن العظيم:٣/٣٤٦.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى: ٥/٣٥، ١٣/٢٨٨، وأضواء البيان:١/٣٢٩.

ومنه دعائه ﷺ لابن عباس –رضي الله عنهما- : ((**اللهم فقه في الدين، وعلمه التأويل**))[١] .

وكان ابن عباس –رضي الله عنهما- يقول: « أنا ممن يعلم تأويله »[٢] ، وقال مجاهد –رحمه الله-: « والراسخون في العلم يعلمون تأويله ويقولون آمنا به »[٣] .

ويراد بالتأويل في اصطلاح كثير من المتأخرين: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به[٤] .

والتأويل بهذا الاصطلاح لم يعرفه السلف ولا أهل اللغة المتقدمين، وإنما ظهر بعد القرون المفضلة، بعد ظهور الخلاف في المسلمين، وبتأثير من المناهج الكلامية والفلسفية[٥] .

وحمل التأويل الذي جاءت به النصوص على هذا المعنى الاصطلاحي المحدث لا يجوز، و إنما تحمل الألفاظ على ما تعرفه العرب من كلامها ، ولفظ التأويل لم يرد في الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وسلف الأمة إلا بالمعنيين السابقين[٦] .

ومن ذلك التأويل الوارد في قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[آل عمران:٧] ، فلا يصح حمل التأويل هنا على المعنى الاصطلاحي

---

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده:١/٢٦٦ ٢٣٥٣٢٨٣١٤ ، وصححه الألباني في : السلسلة الصحيحة:٦/١٧٣.
(٢) تفسير الطبري: ١/٣٤.
(٣) تفسير الطبري:١/٣٣.
(٤) انظر: التعريفات، للجرجاني، تحقيق : إبراهيم الأبياري:٢٨، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى ، ١٤٠٥هـ، والإحكام، للآمدي:٢/١٩٩، ومجموع الفتاوى: ٣٥/٥، والصواعق المرسلة: ١/١٧٨.
(٥) انظر: ابن تيمية وقضية التأويل، محمد السيد الجليند:٢٩، مكتبات عكاظ، جدة، الطبعة الثالثة،١٤٠٣هـ، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة:١١٤٤، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد:٢/٥٤٣.
(٦) انظر: بيان تلبيس الجهمية:٤٥٢/٥، ومجموع الفتاوى:١٧/٣٦٤-٣٧٢.

المحدث، والواجب حمله على ما دل عليه الكتاب والسنة واللغة واستعمال السلف، وقد ورد في هذه الآية قراءتان، فإنه يصح الوقف على لفظ الجلالة أو الوصل، وكلا القراءتين الواردتين في الآية صحيحتان، ولا تعارض بينهما، وكل قراءة محمولة على معنى من معاني التأويل، ففي قراءة الوقف على لفظ الجلالة – وهي قراءة الجمهور – يكون معنى التأويل حقيقة الشيء فيما اختص الله بعلمه، وفي قراءة الوصل يكون معناه التفسير[1].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية –رحمه الله-: « والمقصود هنا أن السلف كان أكثرهم يقف عند قوله: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران:٧] بناء على أن التأويل هو الحقيقة التي استأثر الله بعلمها، لا يعلمها إلا هو، وطائفة كمجاهد، وابن قتيبة، وغيرهما قالوا: بل الراسخون يعلمون التأويل، ومرادهم بالتأويل المعنى الثاني وهو التفسير، فليس بين القولين تناقض في المعنى.

وأما التأويل بمعنى صرف اللفظ عن مفهومه إلى غير مفهومه فهذا لم يكن هو المراد بلفظ التأويل في كلام السلف، اللهم إلا أنه إذا عُلم أن المتكلم أراد المعنى الذي يقال إنه خلاف الظاهر، جعلوه من التأويل الذي هو التفسير؛ لكونه تفسيراً للكلام وبيانا لمراد المتكلم به، أو جعلوه من النوع الآخر الذي هو الحقيقة الثابتة في نفس الأمر التي استأثر الله بعلمها؛ لكونه مندرجاً في ذلك لا لكونه مخالفا للظاهر.

وكان السلف ينكرون التأويلات التي تُخرج الكلام عن مراد الله ورسوله التي هي من نوع تحريف الكلم عن مواضعه، فكانوا ينكرون التأويل الباطل الذي هو التفسير الباطل، كما ننكر قول من فسر كلام المتكلم بخلاف مراده »[2].

إن الغاية من التأويل هو بيان مراد المتكلم، وليس هو بيان ما يحتمله اللفظ في اللغة[3]؛ ولذا فإن ما قد يوجد في كلام السلف من تفسير الآية على خلاف ظاهرها – مما قد يقال بأنه صرف للفظ عن ظاهره – ؛ فإن هذا من باب بيان

---

(١) انظر:بيان تلبيس الجهمية:٨/٢٦٩.
(٢) الصفدية:١/٢٩١.
(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية:٥/٤٥٣.

مراد المتكلم وتفسير كلامه، بضم النظائر إلى بعضها، وتفسير بعض النصوص بنصوص أخرى، توضح المراد منها، وتزيل ما قد يشتبه منها على بعض الناس[(١)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- : « إن الرسول ﷺ بلغ البلاغ المبين، وبين مراده، وأن كل ما في القرآن والحديث من لفظ يقال فيه إنه يحتاج إلى التأويل الاصطلاحي الخاص الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره، فلا بد أن يكون الرسول قد بين مراده بذلك اللفظ بخطاب آخر، لا يجوز عليه أن يتكلم بالكلام الذي مفهومه ومدلوله باطل، ويسكت عن بيان المراد بالحق، ولا يجوز أن يريد من الخلق أن يفهموا من كلامه ما لم يبينه لهم ويدلهم عليه لا مكان معرفة ذلك بعقولهم، وأن هذا قدح في الرسول الذي بلغ البلاغ المبين الذي هدى الله به العباد وأخرجهم به من الظلمات إلى النور، وفرق الله به بين الحق والباطل، وبين الهدى والضلال، وبين الرشاد والغي، وبين أولياء الله وأعدائه، وبين ما يستحقه الرب من الأسماء والصفات وما ينزه عنه من ذلك. فمن زعم أنه تكلم بما لا يدل إلا على الباطل، لا على الحق ولم يبين مراده، وإنه أراد بذلك اللفظ المعنى الذي ليس بباطل، وأحال الناس في معرفة المراد على ما يعلم من غير جهته بآرائهم فقد قدح بالرسول »[(٢)].

والإشكال في اصطلاح المتأخرين أنه استخدم ذريعة لأهل الأهواء لتفسير القرآن والسنة بما يوافق معتقداتهم الباطلة؛ إذ إنهم ينظرون إلى النص بحد ذاته، ويُعملون فيه آراءهم ومسلماتهم العقلية، دون أن ينظروا إلى مراد المتكلم وقصده من هذا الكلام، ودون أن يرجعوا إلى النصوص الأخرى التي قد تكون نصا في بيان المراد، ثم يدعون أنهم بذلك لم يردوا النص، وإنما فسروه بما يجب تفسيره به.

ومن هنا فقد أورد العلماء للتأويل شروطاً حتى يصح التأويل عندهم، فإذا فقدت هذه الشروط أو فقد شرط منها كان هذا التأويل فاسدا، وكان صاحبه متلاعبا بالنصوص، وهذه الشروط هي[(٣)]:

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية:٥/٤٥٤، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة:٣/١١٤٦.

(٢) انظر: درء التعارض:١/٢٢-٢٣.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى:٦/٣٦٠، والصواعق المرسلة:١/٢٨٨، وإرشاد الفحول:٢/٣٤، ومعالم أصول الفقه:٣٩٤.



الشرط الأول: أن يكون اللفظ محتملاً للمعنى الذي تأوله المتأول في لغة العرب.

الشرط الثاني: إذا كان اللفظ محتملاً للمعنى الذي تأوله المتأول فيجب عليه إقامة الدليل على تعين ذلك المعنى، لأن اللفظ قد تكون له معانٍ، فتعين المعنى يحتاج إلى دليل.

الشرط الثالث: إثبات صحة الدليل الصارف للفظ عن حقيقته وظاهره، فإن دليل مدعي الحقيقة والظاهر قائم، لا يجوز العدول عنه إلا بدليل صارف يكون أقوى منه.

الشرط الرابع: أن يسلم الدليل الصارف للفظ عن حقيقته وظاهره عن معارض.

موقف أصحاب هذا الاتجاه من التأويل:

قرر د. محمد عمارة أن مسيرة التأويل في الحضارة الإسلامية بدأت بالقرآن الكريم، الذي هو كتاب الوحي، ومصدر الدين.

وقال: « في القرآن الكريم يرد التأويل بمعنى التفسير الذي يدرك الكنه والحقيقة والجوهر والمرجعية والمآلات .. ولأن القرآن الكريم هو كتاب الوحي الخاتم والخالد .. وكتاب الحقيقة الدينية المطلقة، فلقد مثل الكنز المفتوح للعطاء الجديد والمتجدد دائماً وأبداً؛ وذلك حتى يلبي احتياجات كل المستجدات، والإجابات على كل علامات الاستفهام التي يطرحها الواقع المتغير والمتجدد دائماً وأبداً» [(١)] .

ويرى أن المحكم من القرآن لا حاجة إلى تأويله؛ لأن العقول تدرك مآلاته، وكنه معارفه وأحكامه، بينما المتشابه يفتح الباب لعقول الراسخين في العلم كي يستنبطوا منه بالاستدلال ما لا تدركه عقول غير الراسخين في العلم، والذي يفتح الباب كذلك لأن يكتشف فيه الخلف ما لم يكتشفه السلف، ولأن يبصر فيه أهل العرفان القلبي ما لا يبصره أهل الظاهر ولا أهل العقل المجرد، وبذلك كان القرآن وحيا دائماً أبداً ومتجدداً دائماً[(٢)] .

---

(١) قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي:٢٣.

(٢) انظر: المصدر السابق:٢٣.

ويرى أن التأويل جاء في السنة النبوية بمعنى التفسير، كما قد جاءت معانيه في المعاجم اللغوية، امتدادا لذلك[١] .

ولما جاء إلى معناه في الاصطلاح، نقل المعنى الاصطلاحي عند المتأخرين[٢] .

وذكر أن العلماء قد أكدوا على أن للتأويل الصحيح شروطاً ، « منها: أن يكون المعنى الذي حمل عليه اللفظ المؤول معنى محتملاً .. موافقاً لمنطق الوضع اللغوي وموافقاً للمحكم من آيات القرآن الكريم والمتواتر من السنة النبوية .. وعلى أن التأويل هو غرض – عن طريق الدراية – وراء قصد المتكلم .. وعلى أن صرف اللفظ – بالتأويل إلى المعنى المرجوح ، بدلاً من الظاهر الراجح ، مشروط بوجود دليل يجعل هذا المرجوح أغلب على الظن من المعنى الظاهر.. وعلى أن التأويل يجب أن يظل محصوراً في نطاق المعاني التي يحتملها اللفظ ، فلا يخرج عن دائرة محتملات اللفظ .. فالتأويل هو توجيه اللفظ إلى أحد المعاني التي يحتملها كما اشترطوا الأهلية العلمية العالية فيمن يتصدى لهذا التأويل» [٣] .

كما يرى أن أبا حامد الغزالي قد كان من أوائل الذين اهتموا بوضع قانون مضبوط ومفصل للتأويل الإسلامي، عبر فيه عن موقف جمهور فلاسفة الإسلام ومتكلميه من غير الباطنية والظاهريين[٤] .

ويرى أن –ما أسماه- مدرسة الإحياء والتجديد الإسلامية -بريادة جمال الدين الأفغاني- قد أحيت هذا المنهاج الإسلامي في فلسفة التأويل ، حتى يكون مناسباً لطبيعة الوحي القرآني الخالد والمطلق والمحفوظ حفظاً إلهياً.

ونقل عن الأفغاني حديثه عن ضرورة التأويل للحفاظ على كمالات الصفات الإلهية، ذلك أن الألفاظ –عنده- لا تفيد اليقين بمدلولاتها ، لكثرة تطرق الاحتمال ، فلا سبيل إلى الاستدلال، وتأويل ما يبدي بظاهره نقصاً إلى ما يفيد الكمال .

---

(١) انظر: المصدر السابق: ٢٨ ،٢٩.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٢٩.

(٣) المصدر السابق: ٣٤.

(٤) انظر: المصدر السابق: ٤٥.

وإذا صح التأويل للبرهان في شيء صح في بقية الأشياء ، حيث لا فرق بين برهان وبرهان ولا لفظ ولفظ، وإذا كان الأصل هو الظاهر – ظاهر الألفاظ – فإن التأويل –عنده– ضرورة لدفع المعاند ، وإقناع الجاحد ، اللذين لا يندفعان ولا يقتنعان بالظواهر .. وضروري كذلك حتى تتأسس العقائد على البراهين ، مع استقبال الأخبار الإلهية التي لا يدرك مآلاتها إلا الله بالقبول والتسليم، وملاحظة أن التأويل في ألفاظ الأعمال أوسع من التأويل في ألفاظ المعتقدات والمغيبات[١] .

كما نقل عن محمد عبده أن التأويل ضرورة للتوفيق بين التعارض البادي بين ظواهر الألفاظ وبين العقل، وأنه نقل « اتفاق أهل الملة الإسلامية إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه، على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان:

طريق التسليم بصحة النقل، مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه.

والطريقة الثانية: تأويل النقل، مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل» [٢] .

ونقل عنه أنه إذا كانت أخبار الغيب فيها الثوابت والفروع –في نظره– فلا بد عند جواز التأويل –بمفهومه– في أخبار الفروع من الحفاظ على الثوابت مع مراعاة عدم الاقتداء بالتأويل، وأن التأويل شهوة تشتهيها عقول الخاصة، وليس منهاجاً للتقليد والاقتداء[٣] .

وليصل في الأخير إلى أن من ذكرهم ضمن سياق التأويل الإسلامي هم باحثون عن المتكلم، ساعون إلى الاقتراب من المصدر، واكتناه المقاصد، بخلاف الغلو الباطني الذي تؤدي قراءته إلى إلغاء المتكلم، وطي صفحة المقاصد الحقيقية لمبدع النص الديني[٤] .

---

(١) انظر: المصدر السابق:٥٢.

(٢) المصدر السابق:٥٣، نقلاً عن الأعمال الكاملة لمحمد عبده:٣/٣٠١.

(٣) انظر: المصدر السابق:٥٤.

(٤) انظر: المصدر السابق:٦٠.

أما الشيخ د. القرضاوي فقد عرّف التأويل بمعناه الاصطلاحي عند المتأخرين، وهو: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى مرجوح يحتمله، لدليل يصيره راجحاً، وأن هذا هو التأويل المقبول الصحيح[1].

وذكر أن من المقرر لدى أهل العلم : أن الأصل هو إبقاء النصوص على ظواهرها ولكن تأويل النصوص، بصرفها عن معناها الحقيقي إلى معناها المجازي، أو الكنائي لا يخالف فيه عالم له دراية بالقرآن والسنة، سواءً سُمي ذلك مجازاً، أو أطلق عليه اسم آخر، كما يفعل شيخ الإسلام ابن تيمية ومن سبقه من علماء اللغة، ثم من تبعه من تلاميذه، فالجميع متفقون على صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر غير المتبادر منه[2].

وأشار إلى اهتمام العلماء بضوابط التأويل،حيث تعرض لذلك علماء الأصول، وأوسعوها بحثاً على اختلاف مشاربهم ومدارسهم، وشاركهم في هذا علماء الكلام والتفسير.

وأرجع السبب في هذا الاهتمام إلى أن من أشد ما تتعرض له النصوص خطراً سوء التأويل، بمعنى أن تُفسر تفسيراً يخرجها عما أراد الله تعالى ورسوله، إلى معان أخر يريدها المؤولون لها، وقد تكون هذه المعاني صحيحة في نفسها، ولكن هذه النصوص لا تدل عليها، فيكون الفساد في الدليل والمدلول معاً[3].

وقد ذكر أن التأويل لا يجوز لكل من هب ودب، ولا يجوز بلا قيد ولا شرط، كما يتوهم الجاهلون والمتلاعبون، وأن التأويل حتى يكون صحيحاً مقبولاً لابد من توفر هذه الشروط:

١. لا بد أن يكون الصرف إلى معنى يحتمله اللفظ ولو كان احتمالاً مرجوحاً، وإلا لم يكن تأويلاً، وإنما هو جهل وضلال، أو عبث وباطل.

٢. لا بد أن يقوم دليل راجح على هذا الصرف، وإن كان اللفظ يحتمله؛ لأن

(١) انظر: المرجعية العليا في الإسلام:٢٩٩.
(٢) انظر:المصدر السابق:٢٩٦.
(٣) انظر: المصدر السابق:٢٩٩.

ترك الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لا يجوز إلا بدليل؛ وإلا لقال كل من شاء ما شاء، وأبطل كل زائغ أدلة الشرع الواضحة بلا برهان، متذرعاً بعنوان التأويل.

٣. لا بد أن يكون الدليل الذي صرف عن الظاهر راجحاً، فأما دليل مرجوح أو مساوٍ فهو مردود[١].

وذكر أن مما لا شك فيه أن الأصل هو حمل الكلام على معناه الظاهر، ولا يجوز العدول عن هذا الظاهر إلى غيره إلا لدليل يصرف عن ذلك. كما أن الأصل في الكلام الحقيقة، ولا يعدل عنها إلى المجاز إلا لقرينه ودليل، والأصل بقاء العام على عمومه، حتى يظهر ما يخصصه، وبقاء المطلق على إطلاقه، حتى يرد ما يقيده[٢].

وقد قرر أن التأويل يمكن أن يدخل في الفقه والفروع، ولا خلاف في ذلك، ويمكن أن يدخل في العقائد وأصول الدين وصفات الباري عز وجل، على الخلاف في ذلك[٣].

وقد رجح كما يقول: «رأي السلف – وهو ترك الخوض في لجج التأويل، مع تأكيد التنزيه فيما يتعلق بشؤون الألوهية وعوالم الغيب والآخرة، فهو المنهج الأسلم، إلا ما أوجبته ضرورة الشرع أو العقل أو الحس، في إطار ما تحتمله الألفاظ، وفيما عدا ذلك، فلا مانع من التأويل بشروطه وضوابطه، إذا كان هناك موجب للتأويل»[٤].

ويبدو أن ما أوصله لهذه النتيجة ما قرره من أنه لا توجد مدرسة من المدارس الإسلامية – في الكلام أو الفقه أو الأثر أو التصوف – إلا لجأت إلى التأويل، وإن تفاوتوا في ذلك تفاوتاً كبيراً، منهم من وسع، ومنهم من ضيق، منهم من قرب في تأويله، ومنهم من بعد، حتى خرج عن العقل والشرع[٥].

---

(١) انظر: المصدر السابق:٣٠٠.

(٢) انظر: المصدر السابق:٣٠١.

(٣) انظر: المصدر السابق:٣٠٢.

(٤) المصدر السابق:٣١٠.

(٥) انظر: المصدر السابق:٣٠٣.

ويرى أن بعض السلف أوّل، وإن كان التأويل المأثور عنهم أقل بكثير من التفويض[1].

ويرى أن التأويل لا بد منه ، فقد يوجبه العقل ، وقد يوجبه الشرع ، وقد توجبه اللغة ، ومن رفض ذلك شرد عن الصواب ، وسقط في هوة الخطأ ، كما فعل الظاهرية .

كما يرى أن أكثر ما يلجأ العلماء للتأويل، لتنسجم النصوص بعضها مع بعض، ولا يضرب بعضها بعضاً، وضرب مثالاً على ذلك بتأويل قوله ﷺ: ((**لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض**))[2]، وقوله : ((**سباب المسلم فسوق وقتاله كفر**))[3] ، فذكر أن المراد بالكفر هنا : « الكفر الأصغر ، كفر النعمة ، أو كفر المعصية، لا الكفر الأكبر المخرج من الملة ، وإنما سمي كفراً لما فيه من التشبه بكفار الجاهلية الذين كانوا يقاتل بعضهم بعضاً ، ويضرب بعضهم وجوه بعض.

وسبب هذا التأويل : أن القرآن أثبت الإيمان للمقاتلين من المسلمين ، وأبقى عليهم وصف الأخوة الإيمانية ، وأوجب الصلح بينهم فقال: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَـٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝٩ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ [الحجرات:٩-١٠] »[4].

ومن الأمثلة التي ذكرها على لجوء الجميع إلى التأويل في بعض النصوص من القرآن والحديث لابد فيها من اللجوء إلى التأويل عقلا ونقلا ، قوله تعالى: ﴿ نَسُواْ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ۗ ﴾ [التوبة:٦٧]، فالنسيان المنسوب إلى الله تعالى في الآية أول بالترك

---

(١) انظر: فصول في العقيدة بين السلف والخلف:٨٤.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الفتن ،باب قول النبي صلى الله عليه و سلم (لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض) ، ح(٦٦٦٦) ، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان باب بيان معنى قول النبي ﷺ :(لا ترجعوا بعد كفارا) ، ح(٦٥) .

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان ،باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر، ح(٤٨) ، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان باب بيان قول النبي ﷺ : (سباب المسلم) ، ح(٦٤) .

(٤) المرجعية العليا: ٣٠٣.

والإعراض، ويرى أن الذي يُلزم بهذا التأويل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾[مريم:٦٤]، ولأن النسيان صفة نقص يجب أن ينزه الله تعالى عن الاتصاف بها[١].

وفي سياق تأكيده على لجوء جميع العلماء إلى التأويل ذكر أن المدرسة الحنبلية من أشد المدارس حرباً على التأويل، وخصوصاً في العقيدة، إلى الحد الذي جعل ابن تيمية وتلاميذه ينكرون المجاز، ويرونه ذريعة إلى تحريف النصوص، ولكن مع كل ذلك فإنهم -في رأيه- اضطروا إلى تأويل بعض النصوص.

وقد نقل عن أبي حامد الغزالي -رحمه الله- ما نسبه إلى الإمام أحمد من تأويل ثلاثة أحاديث هي:

((الحجر الأسود يمين الله في الأرض))[٢]، و **((القلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن))**[٣]، و **((إني لأجد نفس الرحمن من جهة اليمن))**[٤].

ثم نقل عن شيخ الإسلام تكذيبه لهذه الرواية عن الإمام أحمد، وأن ناقل ذلك للغزالي مجهول.

وبعد نقله لتوجيه شيخ الإسلام للحديثين الأول والثالث، قال: « ومن تأمل كلام شيخ الإسلام، وكان منصفاً، وجد في توجيهه للحديثين قدراً من التأويل، وضرباً من التجوز، وما ذكر من لفظة ((في الأرض)) في الحديث الأول، أو لفظة ((من اليمن)) في الحديث الثاني هو ما يسميه علماء البلاغة « القرينة» في المجاز، التي تدل على أن اللفظ أريد به غير ما وضِع له في الأصل.

---

(١) انظر: فصول في العقيدة:٨٥.

(٢) رواه الحاكم في المستدرك على الصحيحين: ٦٢٧/١، وقال الألباني: منكر. السلسلة الضعيفة: ٢٢٣/١.

(٣) رواه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب تصريف الله تعالى القلوب كيف شاء، ح(٢٦٥٤).

(٤) رواه الإمام أحمد في المسند: ٤٥١/٢، وقال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح غير شبيب وهو ثقة، وقال العراقي: رجاله ثقات. وقال الشيخ أحمد شاكر: إسناده صحيح، وصححه الألباني في السلسلة الصيحة: ١٤٧/٩.

ونحو ذلك حديثه عن معية الله تعالى لعباده العامة والخاصة ، وعن قُرب الرب من عبده ، وقرب العبد من ربه ، فيه شيء مما ذكرنا من التأويل ، وإن لم يسمه كذلك ، ولكنه تأويل قريب وصحيح في بعض الأحيان، ولكن المحظور هو التوسع الذي سقط فيه من سقط من الأفراد والفرق »[1].

وفي المقابل حذّر من تأويل النصوص البينات، وأن هذا هو مذهب الباطنية، الذي يفسر هذه الآيات بمعان باطنية غير ما يفهم من ظاهرها، وأن هذا هو الإلحاد في آيات الله تعالى، والذي توعد الله عليه بقوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخۡفَوۡنَ عَلَيۡنَآ ﴾[فصلت:٤٠].

وذكر أن هذا مدخل واسع للهدامين الذين أرادوا الكيد للإسلام وأمته بدعوى أن لكل ظاهر باطنا هو المقصود، والظاهر هو القشر، والباطن هو اللب، وهو ما زعمته المدرسة الباطنية بكل فئاتها، ومختلف أسمائها من قرمطية وإسماعيلية ونصيريه ودرزية .

وأنه لو صدق هؤلاء لأعلنوا أن لهم ديناً مغايراً لدين الإسلام، لا صلة له بقرآن ولا حديث بل مغايراً للأديان السماوية كلها، بل الواقع أنهم لا دين لهم ، فحاصل مذهبهم وزبدته – كما قال الإمام الغزالي – طي بساط التكليف، وحط أعباء الشرع عن المتعبدين، وتسليط الناس على اتباع اللذات، وطلب الشهوات، وقضاء الوطر من المباحات والمحرمات، وأنهم امتداد للمزدكية المجوسية الفارسية الإباحية، وإنما تمسحوا بالدين ليهدموه باسم الدين ، وتعلقوا بالإسلام ، ليضربوه من داخله.

وذكر أن القرآن لما كان محفوظاً من كل تغيير وتبديل في ألفاظه، فإنه لا يمكنهم الزيادة فيه أو النقص منه، ولم يجدوا حيلة أمامهم إلا هذا التأويل المفترى، وهذا الادعاء ببواطن خفية، يقولون فيها ما يشاؤون، دون ضابط من لغة أو عقل أو شرع[2].

ويرى أن الأشاعرة والماتريدية الذين كانوا يعبرون عن أهل السنة طوال القرون الوسطى الماضية، لم يسلموا من التأويل الذي أنكره عليهم غيرهم، وأن أبرز أشعري خاض هذا الميدان هو أبو حامد الغزالي، الذي وضع للتأويل قانوناً واسعاً فضفاضاً

(١) المرجعية العليا:٣٠٩.
(٢) انظر: المصدر السابق: ٣١٠-٣١١.

يسع معظم المؤولين للنصوص ، وإن أسرفوا وتكلفوا[1] .

كما ذكر أن « من نظر إلى المدارس العقلية في تاريخ الفكر الإسلامي، يجد أن أصحابها ذهبوا بعيداً في تأويلاتهم الجائرة للنصوص أو – على الأقل – المتكلفة لها ، فقد انتهى بهم هذا الشطح إلى أودية بعيدة، بل إلى مفاوز مهلكة، انطمس فيها السبيل ، وعدم الدليل »[2] .

وفي إطار التحذير من التأويل المنحرف يؤكد د. عبدالمجيد النجار على « وجوب التحري في الاجتهاد لفهم الدين إلى حدوده القصوى، حتى لا يؤول أمر المسلمين إلى أن يتخذوا من خطرات العقل، وبنات الوهم، وثمرات الهوى، ما يحسبونه ديناً يبغون به الفلاح في مسيرة التحضر. وإننا لنرى اليوم من بين المنتمين إلى الإسلام من يتجاوز ما هو ظني من الدين، إلى ما هو قطعي منه، يبغي له تأويلاً عقلياً بعيداً عن حقيقته، ويحسب ذلك التأويل ديناً بل هو الدين، وفي هذا تندرج الدعوة إلى العلمانية، وإبطال الحدود، وإجازة الربا، في نطاق تفسير الإسلام بما يلائم العصر، وهذا إهدار للحقيقة الدينية من أساسها »[3] .

ومن المفارقات أن نجد مثل د. الترابي الذي رد نصوصاً قطعية فضلاً عن غيرها ، حذر من هذا النوع من التأويل بقوله: « في الساحة مواقف جانحة توشك أن تضل بالفكرة في غمرة من هذا الغموض المنهجي، فمن المنتسبين إلى الفكر الإسلامي –والله أعلم بالنيات– أناس غلوا بكلمات منها (المقاصد فوق النصوص) و(روح الدين لا حروفه) و(الأولويات الناسخة) ، وانتهوا إلى تعطيل القطعيات من الأحكام، ومن المنتسبين إلى المسلمين أناس اتخذوا الدين شرعة وتاريخاً محض تراث يلتمسون فيه العناصر (الإيجابية) التي توافق أهواء النهضة كما تلوح لهم ويطرحون (السلبيات)! ومن علماء الدين تلفيقيون انتقائيون يصرفون الأحكام حتى تصادف ضغوط الواقع، ومحللون يتعسفون التأويلات حتى يبرروا ويمرروا ما يشتهي الغالبون، ومن أبناء المسلمين مفكرون ذوو عقائد لا دينية لكنهم تفننوا في

---

(١) انظر: المصدر السابق:٣٢٠.

(٢) المصدر السابق:٣٢١.

(٣) في فقه التدين:١/ ٦٠.

تزييف المعاني والألفاظ الدينية وتحريفها عن مواطنها للتغرير بالمسلمين واجتياحهم بالباطل من حيث لا يدركون »[1].

ويشير الأستاذ فهمي هويدي إلى أن أصحاب الاتجاهات المختلفة يجدون في نصوص القرآن والسنة ما يحاجون به عن آرائهم، « يعثرون على أسانيدهم بالحسنى حينا، وبالعسف والتأويل أحيانا أخرى، لكنهم في النهاية يتكئون على الدين ويطوعون نصوصه»[2].

وأما الشيخ الغزالي فموقفه من التأويل فيه شيء من التذبذب والاضطراب، وخاصة فيما يتعلق بتأويل صفات الله تعالى، فهو -مثلاً- انتقد أصحاب المسالك الكلامية في تأويلهم لما ورد في الوحي من إثبات الوجه لله واليدين والأعين والاستواء على العرش والنزول إلى السماء والقرب من العباد، وقال: « وعلى ذلك فكل ما قطعنا بثبوته في كتاب الله أو في سنة رسوله ﷺ مما وصف الله به نفسه وأسنده إلى ذاته قبلناه على العين والرأس ولا نتعسف له تأويلاً »[3].

بل إنه قال: « وأنا شخصياً أوثر مذهب السلف وأرفض أن يشتغل العقل الإسلامي بالبحث المضني فيما وراء المدة وأرتضي قبول الآيات والأحاديث التي تضمنت أوصافاً لله جل شأنه دون تأويل»[4].

وعد من مظاهر تحريف الكلم عن مواضعه « التأويلات الفاسدة، والتفاسير الباطلة لما ورد من نصوص»[5].

وقد عدّ تأويل محمد عبده للملائكة بأنه خطأ[6]، وترفضه الكافة[7].

---

(١) مقال منهجية التشريع الإسلامي: ١٧١، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٧، ١٩٩٩م.

(٢) القرآن والسلطان:٥٢.

(٣) عقيدة المسلم:٤٥.

(٤) المصدر السابق:٤٧.

(٥) دستور الوحدة الثقافية:٢٠.

(٦) لقد مال محمد عبده إلى أن الملائكة هي القوى والأفكار الموجودة في النفوس، وأن المراد بسجود الملائكة لآدم هو تسخير القوى للإنسان في هذه الحياة، وقد حاول الشيخ رشيد رضا الاعتذار له بأن مراده إقناع الماديين بصحة ما جاء به الوحي. انظر: تفسير المنار: ١/٢٦٧-٢٦٩، ٢٧٣، ٢٢٠، ومنهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير:٢٢٠.

(٧) انظر: دستور الوحدة الثقافية:٨٦.

ولكنه في المقابل قال عن تأويل الأشاعرة: « أما الأشاعرة فتنزيههم لله واضح، وثناؤهم عليهم جميل، وقد اقتصدوا في التأويل، وسلكوا مسلكاً وسطاً جعل جماهير المسلمين تنضم إليهم من ألف سنة إلى اليوم »[١].

وأجاب عن الاعتراض على قوله هذا بالنهي عن التأويل جملة وتفصيلاً، بقوله: « إن المتكلمين من خلف وسلف اضطروا إلى التأويل في بعض جمل من القرآن الكريم، والسنة كذلك، توفيقاً بينها وبين الآيات الأخرى وتمشياً مع حكم العقل، في إثبات الكمال لله تبارك اسمه، ونفي أي إيهام بما لا يليق»[٢].

ومن هنا فقد أول ما جاء في صفة القدم بأنهم قوم يقدمهم الله إلى النار، وأول الرجل بأنها العدد الكثير من الناس، كما يقال: رأيت رجلا من الناس، ورجلا من جراد[٣].

وقد أول كذلك حديث الساق والصورة، كما أول نصوصاً متعلقة بالجهاد، وقضايا المرأة، والقدر، وبعض أحاديث الفتن[٤]، هذا فضلا عن النصوص التي ردها وسبقت الإشارة إلى بعضها.

والغريب أنه اعترف في بعض المواضع بتعسفه في تأويل بعض الأحاديث، وكأنه يشير إلى ميله لردها، فإنه لما أورد بعض الأحاديث الصحيحة في باب القدر التي ظن أنها تفيد عقيدة الجبر قال عنها: « إن ظواهر الجبر في هذه الآثار كلها مرفوضة عند علماء الإسلام، وأمامنا أمران لا ثالث لهما، إما صرف هذه الظواهر إلى تأويل قريب مقبول، وإما اعتبارها آثارا بها علة قادحة تسقطها من درجة الصحة، وإيرادها في مجال التربية والتعليم لا يجوز.

وقد استطعت بشيء من التكلف أن أصرف شبهة الجبر عن آثار شتى! لكني لم أستطع إصلاح عقول تريد أن تسوق الإسلام كله إلى أحاديث غير واضحة تظهر عليها العلل القادحة»[٥].

---

(١) سر تأخر العرب والمسلمين، الغزالي:٥٦، دار نهضة مصر، الطبعة السابعة، ٢٠٠٥م.
(٢) المصدر السابق:٥٦.
(٣) انظر: المصدر السابق:٥٥.
(٤) انظر مثلاً: تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل:٣٩،٤٠،٥٣، ودستور الوحدة الثقافية:٦٢، وكيف نتعامل مع القرآن:١٦٣، والسنة النبوية: ٨٧، ١٠٧، ١١٦، ١٢١،١٢٦، ١٣٢، ١٤٣.
(٥) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث:١٥٩.

ويرى د.طه العلواني أن «التأويل يحتاج بالإضافة إلى القدرة على التدبر والتأمل إلى ما يدل عليه ويلجئ إليه، وإلا فإن الأخذ بالظواهر أسلم، ولا يطرق باب التأويل إلا في الأمور الاجتهادية، وأما في المسائل الاعتقادية فلا مجال للاجتهاد فيها، فإن الأخذ بظواهر النصوص مع تفويض المعاني المرادة منها، وما تدل عليه من كيفيات هو الأسلم دائماً، وهو موقف السلف رضوان الله عليهم»[1].

وذكر من شروط التأويل التي وضعها العلماء[2]:

١. ألا يرفع التأويل ظاهر المعنى المفهوم من اللفظ حسب القواعد اللغوية، وأعراف العرب في التخاطب.
٢. ألا يناقض نصاً قرآنياً.
٣. ألا يخالف قاعدة شرعية مجمعاً عليها بين العلماء.
٤. وجوب مراعاة الغرض الذي سيق النص له من خلال سبب النزول أو الورود.

أما أنواع التأويل الباطلة والمردودة فيرى أنه يمكن إدراجها ضمن الأقسام التالية:

١. التأويل الصادر عن غير المؤهل علمياً لذلك.
٢. تأويل المتشابهات بدون سند صحيح.
٣. التأويلات التي من شأنها أن تقرر مذاهب فاسدة مخالفة لظواهر الكتاب والسنة، أو للإجماع.
٤. التأويل مع القطع بأن مراد الشارع ذلك دون دليل.
٥. التأويل القائم على الهوى، كتأويلات الباطنية وأمثالهم.

وبعد أن عرض د.لؤي صافي لقانون التأويل الذي اعتمده الغزالي، والرازي وغيرهما، قال: «نحن نميل إلى صرف الجهد في تأول نصوص الكتاب بالنظر إلى الكيفيات التي يمكن من خلالها إعادة الفاعلية للنص القرآني وربطه بالواقع

---

(١) أدب الاختلاف في الإسلام، د.طه العلواني:٣٩، الدار العربية للعلوم، الطبعة السادسة، ٢٠٠٥م، وأما نسبة تفويض المعنى للسلف فقد تقدم بيان بطلان ذلك، انظر صفحة:٣٦٣.

(٢) انظر: المصدر السابق:٤٢.

العملي للمجتمع الإنساني، بدلاً من الاستغراق في النظر الغيبي، وإن كنا نعتقد أن حداً أدنى من التأويل الذي يمنع تعطيل النصوص وحملها على معان تجسيمية ضروري» [(١)].

ويرى أنه «لا تقتصر الحاجة إلى تأويل النصوص على الغيبيات القرآنية، بل يتطلب فهم كثير من المعاني القرآنية إخراج الألفاظ من الحقيقة إلى المجاز، فالقارئ لقوله تعالى: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة:٦٧]، يدرك أن مفهوم الألوهية يقتضي حمل النسيان على الإهمال وعدم الاكتراث» [(٢)].

المناقشة:

إن مما يلاحظ في موقف أصحاب هذا الاتجاه من قضية تأويل النص الشرعي ما يلي:

١. أنهم في الغالب يعتمدون التعريف الاصطلاحي للتأويل عند المتأخرين، ومما نتج عن ذلك سوء فهمهم لموقف السلف والأئمة من التأويل.

٢. أنهم يدركون خطورة تأويل النصوص الشرعية، وأن ذلك باب ولج منه كثير من أهل الأهواء والبدع لتحريف نصوص الشريعة.

٣. يذكر بعضهم شروطاً وضوابط للتأويل، لكن بالنظر إلى الجانب التطبيقي لدى كثير منهم نجد تجاوزاً لتلك الضوابط والشروط.

٤. أنهم لم يقدموا منهجاً واضحاً تسلم به الأمة من الوقوع في التأويل الباطل، وإن كانوا -في كثير من الأحيان- يرجحون اعتماد قانون التأويل عند المتكلمين، وربما رجحوا قول السلف في أحيان أخرى، بل قد تجاوز بعضهم تأويلات المتكلمين في بعض المسائل، كحديث ذبح الموت، وبعض أحاديث الفتن، مما تقدمت الإشارة إليه.

٥. أن التأويل الباطل الذي وقع منهم هو نتيجة لما يلي:

---

(١) إعمال العقل: ١١٣.

(٢) المصدر السابق:١١٣.





١. معارضة النص الشرعي بالعقل، أو المصلحة، أو الواقع، أو العلم الحديث، أما معارضة النص بالنصوص الأخرى فإن تم الالتزام فيها بالضوابط المنهجية التي قررها العلماء، فذلك تأويل صحيح أو -بعبارة أدق- فذلك من باب البيان للنصوص الشرعية، وأما إذا لم يتم الالتزام بتلك الضوابط فذلك تأويل باطل.

٢. القول بالمجاز، أو إعماله من غير مراعاة الضوابط التي قررها العلماء لإعماله -إن سلمنا بصحة القول بالمجاز.

٣. توهين دلالة النصوص الشرعية، والمبالغة في القول بظنيتها، مما يفتح الباب لتأويلها.

وما وقع فيه أصحاب هذا الاتجاه من تأويلات باطلة للنصوص الشرعية يجاب عنه بما يلي:

أولاً- ليس الاعتراض في هذه المسألة على ذات مصطلح التأويل -عند المتأخرين- من جهة كونه مصطلحاً فقط؛ فإنه لا مشاحة في الاصطلاح، ولكن الاعتراض هنا جاء لسببين هما:

- تجاوز ظواهر النصوص تحت ستار هذا الاصطلاح.
- اللوازم الباطلة التي تلزم من اعتماد هذا المصطلح كآلية منهجية للتعامل مع النص الشرعي.

وبيان ذلك على النحو التالي:

أ- لابد في فهم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ من اعتماد مقتضى لسان العرب ومعهود خطابهم، وإن مما يقتضيه ذلك استفادة قصد المتكلم من ظاهر قوله وعبارته، ولا يحاد عن الظاهر إلا بقرينة مبينة للمراد.

قال الإمام الشافعي -رحمه الله-: « القرآن عربي -كما وصفت- والأحكام فيه على ظاهرها وعمومها، ليس لأحد أن يحيل منها ظاهرا إلى باطن، ولا عاما إلى خاص، إلا بدلالة من كتاب الله، فإن لم تكن فسنة رسول الله تدل على أنه خاص دون عام، أو باطن دون ظاهر، أو إجماع من عامة العلماء الذين لا يجهلون كلهم

كتابا ولا سنة، وهكذا السنة، ولو جاز في الحديث أن يحال شيء منه عن ظاهره إلى معنى باطن يحتمله، كان أكثر الحديث يحتمل عددا من المعاني، ولا يكون لأحد ذهب إلى معنى منها حجة على أحد ذهب إلى معنى غيره، ولكن الحق فيها واحد؛ لأنها على ظاهرها وعمومها إلا بدلالة عن رسول الله، أو قول عامة أهل العلم بأنها على خاص دون عام وباطن دون ظاهر، إذا كانت إذا صرفت إليه عن ظاهرها محتملة للدخول في معناه»[(١)].

وعليه فإن من «الواجب حمل كلام الله تعالى ورسوله ﷺ، وحمل كلام المكلف على ظاهره الذي هو ظاهره، وهو الذي يقصد من اللفظ عند التخاطب، ولا يتم التفهيم والفهم إلا بذلك»[(٢)].

وقد نقل غير واحد من أهل العلم الإجماع على ذلك، وعلى ذم التأويل، منهم: ابن عبدالبر[(٣)]، والصابوني[(٤)]، وابن تيمية[(٥)]، وغيرهم[(٦)].

وقال الشنقيطي -رحمه الله-: «التحقيق الذي لا شك فيه، وهو الذي عليه أصحاب رسول الله ﷺ، وعامة المسلمين: أنه لا يجوز العدول عن ظاهر كتاب الله وسنة رسوله ﷺ في حال من الأحوال بوجه من الوجوه، حتى يقوم دليل صحيح شرعي صارف عن الظاهر إلى المحتمل المرجوح»[(٧)].

ومن هنا «فإن الرسول ﷺ إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره وضد حقيقته فلا بد أن يبين للأمة أنه لم يرد حقيقته، وأنه أراد مجازه سواء عينه أو لم

---

(١) اختلاف الحديث، الشافعي: ٤٨٠.

(٢) إعلام الموقعين، لابن القيم: ٣/١٠٨، وانظر: الفقيه والمتفقه: ١/٢٢٢، وروضة الناظر: ٢/٢٩، والمسودة: ٥٧٤، ومجموع الفتاوى: ٦/٣٦١، والبحر المحيط: ٣/٤٣٦، وإرشاد الفحول: ٢/٣٢، وأضواء البيان: ٧/٤٣٨، والحكم الشرعي: ٢٢٤.

(٣) انظر: التمهيد: ٧/١٤٥.

(٤) انظر: عقيدة السلف وأصحاب الحديث، الصابوني، تحقيق: نبيل السبكي: ٣، دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

(٥) انظر: مجموع الفتاوى: ٦/٣٩٤، ١٦/٣٦١.

(٦) انظر: أصول الاستدلال على مسائل الاعتقاد: ٢/٥٦٧.

(٧) أضواء البيان: ٧/٤٣٨.



يعينه، لا سيما في الخطاب العلمي الذي أريد منهم فيه الاعتقاد والعلم دون عمل الجوارح ؛ فإنه سبحانه وتعالى جعل القرآن نورا وهدى وبيانا للناس وشفاء لما في الصدور، وأرسل الرسل ليبين للناس ما نزل إليهم، وليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، ولئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل »[١] .

ب- يلزم على القول بالتأويل - حسب مصطلح المتكلمين- لوازم باطلة منها :

١. أن ينسب إلى الله ورسوله الكلام بما هو نص أو ظاهر، وفي نفس الأمر هو مخالف للحق، وهذا فيه نوع تدليس[٢] .

٢. يلزم منه أن يكون كلام الله ورسوله نقيض البيان وضد الهدى، وهو بالألغاز والأحاجي أشبه منه بالهدى والبيان[٣] .

٣. يلزم منه أن يكون الصحابة والسلف بين أمرين كلاهما باطل، وهما[٤] :

- إما أنهم لم يفهموا الحق في ذلك، ولم يعلموا أن ظواهر النصوص باطلة.
- أو أنهم عرفوا الحق ولكن كتموه عن الأمة ولم يقوموا بواجب النصح للمسلمين.

٤. يلزم منه الخروج عن حد الإيمان بالغيب، أو على الأقل إضعافه؛ ذلك أن المتأولة يحاولون معرفة كل ما دلت عليه النصوص على نحو التفصيل، وإخضاع ذلك لمقتضى العقل والحس[٥] .

٥. أن القلوب تتخلى عن الجزم بشيء تعتقده مما أخبر به الرسول؛ إذ لا يوثق بأن الظاهر هو المراد ، والتأويلات مضطربة ، فيلزم عزل الكتاب والسنة عن الدلالة والإرشاد إلى ما أنبأ الله به العباد[٦] .

---

(١) مجموع الفتاوى:٦/٣٦١.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى:٥/١٥.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى:٦/٣٦٢، والصواعق المرسلة: ١/٣١٤.

(٤) انظر: إيثار الحق:١٣٨، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد:٢/٥٦١.

(٥) انظر: الصواعق المرسلة:١/٢٣٤، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد:٢/٥٦٢.

(٦) انظر: شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، تحقيق: التركي والأرنؤوط:١/٢٥٨، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

ومن هنا نفهم اتفاق السلف والأئمة على ذم التأويل، كما إن قبولهم لهذا المصطلح واعترافهم به لا يعني التسليم بكلٍ تأويل، بل إنهم وضعوا المنهج القويم للتأويل الصحيح، واشترطوا لذلك شروطاً دقيقة من أجل ضبط حدود التأويل، وحتى يكون مبنياً على قاعدة منهجية وعلمية وموضوعية، بحيث يكون النص هو الذي يفرض الأداة المنهجية التي ينبغي أن نتعامل معه بها، لا أن نسقط عليه أدوات ذاتية تحت دعوى العقل أو المصلحة،؛ مما يفضي بنا ـ في النهاية ـ إلى نتائج غريبة عن طبيعة الإسلام العقدية والشرعية.

ولا يرد على ما تقدم ما جاء في بعض معاجم اللغة العربية من تعريف التأويل بمعناه الاصطلاحي عند المتأخرين؛ لأن هذا المعنى دخل إلى معاجم اللغة العربية المتأخرة نقلاً عن استعمالات الفقهاء والأصوليين، لا نقلاً عن كلام العرب الذي يحتج به، ويدل على ذلك أن معاجم اللغة العربية المتقدمة أمثال: تهذيب اللغة للأزهري، ومقاييس اللغة لابن فارس وهما مما دُوِّن في القرن الرابع الهجري لم يشيرا إلى هذا المعنى الذي ذكره الفقهاء والأصوليون؛ مما يدل على أنه معنى اصطلاحي خاص بهم، فلا يجوز حمل ألفاظ القرآن عليه[1].

ثانياً- ادعاء أن أهل العلم كافة لجئوا إلى التأويل يجاب عنه بما يلي:

أ- أن هذا التعريف للتأويل تعريف اصطلاحي لجماعة من متأخري العلماء، وليس هو التأويل الذي ورد في الكتاب والسنة، كما سبق بيانه. فحمل التأويل الذي جاءت به النصوص على هذا المعنى الاصطلاحي المحدث لا يجوز، وإنما تحمل الألفاظ على ما تعرفه العرب من كلامها، ولم يفقه الصحابة ومن بعدهم من القرون الفاضلة التأويل على هذا الوجه، بل نُقل الإجماع على ذمهم لصرف النصوص عن ظاهرها.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: « وتسمية هذا تأويلا لم يكن في عرف السلف، وإنما سمى هذا وحده تأويلا طائفة من المتأخرين الخائضين في الفقه وأصوله والكلام، وظن هؤلاء أن قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[آل عمران:٧]

(١) انظر: الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل:٣٠، التأويل خطورته وآثاره، د. عمر الأشقر:١٧، دار النفائس، عمّان، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.



يراد به هذا المعنى، ثم صاروا في هذا التأويل على طريقين : قوم يقولون : إنه لا يعلمه إلا الله . وقوم يقولون : إن الراسخين في العلم يعلمونه. وكلتا الطائفتين مخطئة .

فإن هذا التأويل في كثير من المواضع - أو أكثرها وعامتها - من باب تحريف الكلم عن مواضعه من جنس تأويلات القرامطة والباطنية، وهذا هو التأويل الذي اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمه وصاحوا بأهله من أقطار الأرض ورموا في آثارهم بالشهب» [1] .

ب- ما نسبه الشيخ القرضاوي إلى السلف، والإمام أحمد، وابن تيمية من القول بالتأويل، سببه أنه غفل عن أن ما أورده ليس فيه صرف للألفاظ عن ظاهرها؛ بل هو تفسير للنص بحسب سياقه وما تضمنه من قرينة ظاهرة؛ ومن ثم فلا تصح تلك النسبة، وبيان ذلك كالتالي:

١- ما نقله عن الغزالي من حكاية التأويل عن الإمام أحمد لا يثبت كما تقدم، وعلى تقدير ثبوته، فلا يعد تأويلاً، بل إن دلالة هذه الأحاديث ظاهرة وبينة عند من تدبرها.

فحديث: الحجر الأسود يمين الله في الأرض، هو معروف من كلام ابن عباس، ورُوي مرفوعاً، وفي رفعه نظر. ولفظ الحديث: ((**الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فمن صافحه أو قبّله فكأنما صافح الله وقبل يمينه**))، ففي لفظ هذا الحديث أنه يمين الله في الأرض، فقيده بقوله: ((**في الأرض**))، ولم يطلق فيقول يمين الله، وحكم اللفظ المقيد يخالف حكم اللفظ المطلق . ثم قال : ((**فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه**))، ومعلوم أن المشبه غير المشبه به؛ وهذا صريح في أن المصافح لم يصافح يمين الله أصلا ولكن شبه بمن يصافح الله، فأول الحديث وآخره يبين أن الحجر ليس من صفات الله كما هو معلوم عند كل عاقل، ولكن يبين أن الله تعالى كما جعل للناس بيتا يطوفون به، جعل لهم ما يستلمونه ؛ ليكون ذلك بمنزلة تقبيل يد العظماء فإن ذلك تقريب للمقبل وتكريم

---

(١) مجموع الفتاوى: ٤/٦٩.



له كما جرت العادة، والله ورسوله لا يتكلمون بما فيه إضلال الناس بل لا بد من أن يبين لهم ما يتقون ؛ فقد بين لهم في الحديث ما ينفي من التمثيل[1].

وأما حديث: ((**قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن**))، « فإنه ليس في ظاهره أن القلب متصل بالأصابع، ولا مماس لها، ولا أنها في جوفه، ولا في قول القائل هذا بين يدي ما يقتضي مباشرته ليديه، وإذا قيل : السحاب المسخر بين السماء والأرض، لم يقتض أن يكون مماسًا للسماء والأرض، ونظائر هذا كثيرة »[2].

وأما حديث: ((**نَفَس الرحمن**))، فقوله: ((**من اليمن**)) يبين مقصود الحديث فإنه ليس لليمن اختصاص بصفات الله تعالى حتى يظن ذلك، ولكن منها جاء الذين يحبهم ويحبونه الذين قال فيهم ﷺ: ((**أتاكم أهل اليمن أرق قلوبا وألين أفئدة، الإيمان يماني والحكمة يمانية**))[3]، وهؤلاء هم الذين قاتلوا أهل الردة، وفتحوا الأمصار، فبهم نَفَّس الرحمن عن المؤمنين الكربات[4].

ب- ما نسبه إلى شيخ الإسلام ابن تيمية لا يعد كذلك تأويلاً -حتى على مفهوم المتكلمين-، وشيخ الإسلام قد بين ذلك بقوله : « لأنه فإذا تدبرت النصوص وجدتها قد بيّنت المراد، وأزالت الشبهة، فإن الحديث الصحيح لفظه: ((**عبدي، مرضت فلم تعدني. فيقول: كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمت أن عبدي فلاناً مرض، فلو عدته لوجدتني عنده**))[5].

فنفس ألفاظ الحديث نصوص في أن الله نفسه لا يمرض، وإنما الذي مرض عبده المؤمن، ومثل هذا لا يقال ظاهره أن الله يمرض، فيحتاج إلى تأويل؛ لأن اللفظ إذا قرن به ما بيّن معناه، كان ذلك هو ظاهره كاللفظ العام، إذا قرن به استثناء أو غاية أو صفة، كقوله: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت:١٤] ، وقوله:

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى:٦/٣٩٧.

(٢) الرسالة التدمرية، ابن تيمية، تحقيق: محمد السعوي: ٤٩، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي،باب قدوم الأشعريين وأهل اليمن، ح(٤١٢٧)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان،باب تفاضل أهل الإيمان فيه ورجحان أهل اليمن فيه، ح(٨٤).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى:٦/٣٩٨.

(٥) رواه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل عيادة المريض، ح(٢٥٦٩).



﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [النساء:٩٢]، ونحو ذلك، فإن الناس متفقون على أنه حينئذ ليس ظاهره ألفاً كاملة ولا شهرين، سواء كانا متفرّقين أو متتابعين »[(١)].

ج- من نسب القول بالتأويل إلى السلف يقال لهم : لو أعطيتم النصوص حقها من الدلالة لعلمتم أنها لم تدل إلا على حق، كما ما تقدم في النصوص السابقة[(٢)].

والذي أوقع هؤلاء في هذا الظن الخاطئ أن « لفظ الظاهر فيه إجمال واشتراك، فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين، أو ما هو من خصائصهم، فلا ريب أن هذا غير مراد، ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهرها، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفرًا وباطلاً، والله سبحانه وتعالى أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر، أو ضلال.

والذين يجعلون ظاهرها ذلك، يغلطون من وجهين : تارة يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ، حتى يجعلوه محتاجًا إلى تأويل يخالف الظاهر ولا يكون كذلك.

وتارة يردون المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ لاعتقادهم أنه باطل »[(٣)].

وبناء على ذلك فإنه لا يمكن لأحد أن يأتي بنص صحيح صريح يدل على معنى فاسد. من غير بيان للنص أصلاً، سواء في ذات النص أو في نص آخر[(٤)].

يقول شارح الطحاوية –رحمه الله- : « يجب أن يُعلم أن المعنى الفاسد الكفري ليس هو ظاهر النص ولا مقتضاه، وأن من فهم ذلك منه فهو لقصور فهمه ونقص علمه»[(٥)].

---

(١) درء التعارض:٥/٢٣٦.
(٢) انظر: الرسالة التدمرية:٧٣.
(٣) المصدر السابق:٤٧.
(٤) انظر: درء التعارض:٥/٢٣٧،٢٣٦.
(٥) شرح العقيدة الطحاوية:١/٢٥٧.

ثالثاً- لقد شخَّص شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- سبب وقوع الاضطراب والتناقض عند المؤولة، حيث قال: « وأما أهل التحريف والتأويل فهم الذين يقولون: إن الأنبياء لم يقصدوا بهذه الأقوال إلا ما هو الحق في نفس الأمر، وإن الحق في نفس الأمر هو ما علمناه بعقولنا. ثم يجتهدون في تأويل هذه الأقوال إلى ما يوافق رأيهم بأنواع التأويلات التي يحتاجون فيها إلى إخراج اللغات عن طريقتها المعروفة، وإلى الاستعانة بغرائب المجازات والاستعارات.

وهم في أكثر ما يتأولونه قد يعلم عقلاؤهم علما يقينا أن الأنبياء لم يريدوا بقولهم ما حملوه عليه، وهؤلاء كثيرا ما يجعلون التأويل من باب دفع المعارض؛ فيقصدون حمل اللفظ على ما يمكن أن يريده متكلم بلفظه، لا يقصدون طلب مراد المتكلم وتفسير كلامه بما يعرف به مراده وعلى الوجه الذي به يعرف مراده، فصاحبه كاذب على من تأول كلامه، ولهذا كان أكثرهم لا يجزمون بالتأويل بل يقولون: يجوز أن يراد كذا. وغاية ما معهم إمكان احتمال اللفظ.

وأما كون النبي المعين يجوز أن يريد ذلك المعنى بذلك اللفظ، فغالبه يكون الأمر فيه بالعكس، ويُعلم من سياق الكلام وحال المتكلم امتناع إرادته لذلك المعنى بذلك الخطاب المعين.

وفي الجملة فهذه طريق خلق كثير من المتكلمين وغيرهم وعليها بنى سائر المتكلمين المخالفين لبعض النصوص مذاهبهم من المعتزلة، والكلابية، والسالمية، والكرامية، والشيعة وغيرها» [1].

وهذا التشخيص يصدق على كثير من أصحاب هذا الاتجاه.

رابعاً- لا يستطيع أصحاب هذا الاتجاه إيجاد فرق صحيح بين ما يسوغ تأويله وما لا يسوغ، بل كل ما يدعون فيه أنه لا يسوغ تأويله فهو من جنس ما أولوه، ولازم

---

(١) درء التعارض: ١٠/١.

قولهم إمكان تأويل الجميع، شأنهم في ذلك شأن من سبقهم من المتأولة[1].

وعليه فإنه « لا تشاء طائفة من طوائف أهل الضلال أن تتأول النصوص على مذهبها إلا وجدت السبيل إليه، وقالت لمن فتح لها باب التأويل: إنا تأولنا كما تأولتم، والنصوص أخبرت بما تأولناه كما أخبرت بما تأولتموه، فما الذي جعلكم في تأويلكم مأجورين، وجعلنا عليه مأزورين؟ والذي قادكم إلى التأويل ما تقولون إنه معقول فمعنا نظيره أو أقوى منه أو دونه»[2].

إن أصحاب هذا الاتجاه -وإن ردوا على المغالين في التأويل- إلا أن موقفهم هذا سيضعف بسبب التأويل غير المنضبط الذي اعتمدوه نظرياً، ومارسوه فعلياً.

خامساً- إن أصحاب هذا الاتجاه لا يبرر لهم تأويلاتهم ما قد يوجد لدى بعضهم من رغبة جامحة في التوفيق بين مفاهيم الإسلام، وأحكامه، وعقائده الثابتة بوحي الله، وبين ما استحدثه الفكر المعاصر وبخاصة الغربي من مبادئ وقيم، ومفاهيم، من أجل أن يكون ذلك دافعاً لإقناع المخالفين بصحة عقائد وتشريعات الإسلام، أو تقديم صورة ناصعة -في نظرهم- عن الإسلام.

إن هذا المسلك خاطئ بل وخطير لما يلي:

أ- الغاية لا تبرر الوسيلة، والنصوص الشرعية هي وحي من الله؛ ومن ثم فلا يصح إخضاعها لعقول البشر إن قبلوها كان بها، وإن لم تقبل أولت لهم حتى يقتنعوا بها.

إن الواجب على من استشكل شيئاً في النصوص أن يسلك الطرق التي قررها علماء الأمة – إن كانت لديه الأهلية لذلك-، أو ليقلد من يثق في علمه وفهمه ممن عُرف بتعظيم النصوص وموافقة فهم السلف فيها.

---

(١) انظر: درء التعارض:٥/ ٢٤٠، ٣٤٤، والصواعق المرسلة:١/ ٢٢٨، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد:٢/ ٥٦٣.

(٢) الصواعق المرسلة:١/ ١٥٧.

ب- إن السير وراء أفهام المثقفين والمفكرين والسعي لإقناعهم بالنصوص من خلال تأويلها، لن يقف عند حد؛ ذلك أن العقول متفاوتة، ومستويات الفهم مختلفة، هذا فضلا عن اختلاف المنطلقات العقدية والفكرية.

ج- إن مثل هذا المسلك سيجعل النصوص عرضة للقول بنسخها أو عدم ملائمتها للعصر؛ مما يعني إبطال الشرع.

د- إن ذلك ينم عن شعور بالهزيمة النفسية والفكرية، وهو شعور لا يصح أن يوجد عند من كان معتزاً بعقيدته، واثقاً بشريعته.

وبهذا يتبين أن كثيراً من أصحاب هذا الاتجاه لم يعتمدوا اصطلاح السلف في التأويل، واعتمدوا اصطلاح المتأخرين، ومع أنهم أشاروا إلى بعض شروط صحة التأويل على هذا الاصطلاح، إلا أنهم في المقابل لم يلتزموا بهذه الشروط، وأولوا كثيراً من النصوص دون مسوغ شرعي.

وإننا نقول لأصحاب هذا الاتجاه: إن عليكم أن « لا تتجاوزوا القرآن والحديث، وتتبعوا في ذلك سبيل السلف الماضين، الذين هم أعلم الأمة بهذا الشأن نفيا وإثباتا، وأشد تعظيما لله، وتنزيها له عما لا يليق بجلاله؛ فإن المعاني المفهومة من الكتاب والسنة لا ترد بالشبهات، فيكون ردها من باب تحريف الكلم عن مواضعه، ولا يترك تدبرها ومعرفتها فيكون ذلك مشابهة للذين إذا ذكروا بآيات ربهم خروا عليها صما وعميانا، ولا يقال: هي ألفاظ لا تعقل معانيها، ولا يعرف المراد منها. فيكون ذلك مشابهة للذين لا يعلمون الكتاب إلا أماني، بل هي آيات بينات دالة على أشرف المعاني وأجلها، قائمة حقائقها في صدور الذين أوتوا العلم والإيمان »[1].

لقد كان الواجب على أصحاب هذا الاتجاه إغلاق باب التأويل الباطل، الذي هو

---

(١) الصواعق المرسلة:١/٢٢٨.

باب شؤم على الإسلام والمسلمين قديماً [١] وحديثاً.

وللأسف فإن فتح هذا الباب نشهد آثاره في هذا الزمان من تطاول على القرآن والسنة، من قبل من ضعفت أو انعدمت لديهم هيبة النصوص الشرعية، وكل ذلك بحجة التأويل، وابتدعت صور جديدة للتأويل، فماذا كان موقف أصحاب هذا الاتجاه من هذه الصور؟

هذا ما سنتناوله في المبحث التالي بإذن الله.

---

(١) قال ابن القيم –رحمه الله: «فجرى بسبب هذا التأويل الباطل على الإسلام وأهله ما جرى، ثم جرت الفتنة التي جرت قتل عثمان بالتأويل، ولم يزل التأويل يأخذ مأخذه، حتى قتل به عثمان، فأخذ بالزيادة والتولد حتى قتل به بين علي ومعاوية بصفين سبعين ألفا أو أكثر من المسلمين، وقتل أهل الحرة بالتأويل، وقتل يوم الجمل بالتأويل من قتل، ثم كان قتل ابن الزبير ونصب المنجنيق على البيت بالتأويل، ثم كانت فتنة ابن الأشعث وقتل من قتل من المسلمين بدير الجماجم بالتأويل، ثم كانت فتنة الخوارج وما لقي المسلمون من حروبهم وأذاهم بالتأويل، ثم خروج أبي مسلم وقتله بني أمية وتلك الحروب العظام بالتأويل، ثم خروج العلويين وقتلهم وحبسهم ونفيهم بالتأويل إلى أضعاف أضعاف ما ذكرنا من حوادث الإسلام التي جرها التأويل، وما ضرب مالك بالسياط وطيف به إلا بالتأويل، ولا ضرب الإمام أحمد بالسياط وطلب قتله إلا بالتأويل، ولا قتل أحمد بن نصر الخزاعي إلا بالتأويل، ولا جرى على نعيم بن حماد الخزاعي ما جرى وتوجع أهل الإسلام لمصابه إلا بالتأويل، ولا جرى على محمد بن إسماعيل البخاري ما جرى ونفي وأخرج من بلده إلا بالتأويل، ولا قتل من قتل خلفاء الإسلام وملوكه إلا بالتأويل، ولا جرى على شيخ الإسلام عبد الله أبي إسماعيل الأنصاري ما جرى وطلب قتله بضعة وعشرين مرة إلا بالتأويل، ولا جرى على أئمة السنة والحديث ما جرى حين حبسوا وشردوا وأخرجوا من ديارهم إلا بالتأويل، ولا جرى على شيخ الإسلام ابن تيمية ما جرى من خصومه بالسجن وطلب قتله أكثر من عشرين مرة إلا بالتأويل.

فقاتل الله التأويل الباطل وأهله، وأخذ حق دينه وكتابه ورسوله وأنصاره منهم، فماذا هدموا من معاقل الإسلام وهدوا من أركانه وقلعوا من قواعده؟ ولقد تركوه أرق من الثوب الخلق البالي الذي تطاولت عليه السنون، وتوالت عليه الأهوية والرياح، ولو بسطنا هذا الفصل وحده ما جناه التأويل على الأديان والشرائع وخراب العالم لقام منه عدة أسفار، وإنما نبهنا تنبيها يعلم به العاقل ما وراءه، وبالله التوفيق» الصواعق المرسلة: ١/٣٧٥.

المبحث الثاني

موقفهم من بعض صور التأويل المعاصرة

لقد اُستغل مصطلح التأويل -من قبل العلمانيين والحداثيين العرب- لكونه مصطلحاً إسلامياً كمدخل إلى إعمال المناهج الغربية في نقد النصوص، ولم يستثنوا النصوص الشرعية من ذلك؛ وكل ذلك بحجة إعادة قراءة النص الشرعي قراءة جديدة معاصرة وتنويرية؛ مما أفرز صوراً تأويلية جديدة امتدت إلى الأصول الثابتة، والأفهام المستقرة والمعلومة من الدين بالضرورة، لتجعل منها أفهاماً نسبية خاضعة للتجديد والتغيير والمعاصَرة.

ولقد تم الترويج لتلك الصور التأويلية في العقود الأخيرة من خلال كتابات كثيرة تفاوتت في صراحتها وتطرفها في تأويل النص الشرعي؛ ونظراً لتعدد هذه الصور سنكتفي منها بصورتين؛ لكونهما أبرز الصور المعاصرة للتأويل، وأكثرها رواجاً، وأشدها خطورة، وهما:

- تاريخية النص.
- تعدد القراءات.

وسيتم عرض ومناقشة موقف أصحاب هذا الاتجاه من هاتين الصورتين من صور التأويل المعاصرة.

أولاً- موقفهم من تاريخية النص

مصطلح التاريخية أو التاريخانية مصطلح نشأ في الغرب، وقد ظهرت بوادره في نهاية القرن السابع عشر الميلادي،وقد تطور مفهومه مع الوقت حتى أصبح قضية تأويلية أو تفسيرية[1] .

ويمكن تعريف هذا المصطلح بأنه: « القول بأن الحقيقة تاريخية، بمعنى أنها

---

(١) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم (تاريخية النص)، د.أحمد الطعان:٢٩١-٢٩٥، دار ابن حزم، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ، وموقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي:٣٧٣.

تتصف بالنسبية التاريخية، أي أنها تتطور بتطور التاريخ»[1].

ومن هنا اتجه الفكر الغربي إلى تفسير الأديان والشرائع تفسيراً مادياً تاريخياً بعيداً عن الإيمان بالغيب، وتبنى أغلب الفلاسفة نظريات وضعية حول نشوء الأديان[2].

وكما هو الغالب تلقف بعض الكتاب والمفكرين العرب تلك النظريات الفلسفية الوضعية الغربية حول الأديان، وطبقوا تلك التصورات على دين الإسلام مساوين بينه وبين الأديان الأخرى السماوي منها والأرضي، على تفاوت بينهم في الوضوح والجرأة، وكان أن ظهر في الكتابات العربية مصطلح التاريخية، حتى راج في السنوات الأخيرة رواجاً كبيراً[3].

ويمكن التمييز بين شكلين من التاريخية هما:

أولاً: التاريخية الشاملة: ويراد بها إخضاع الوجود بما فيه لرؤية مادية زمانية مكانية قائمة على الحتمية والنسبية والصيرورة؛ وبناءً على ذلك فليست الأديان والوحي إلا تجليات لتطور العقل عبر التاريخ والتجارب.

ثانياً- التاريخية الجزئية: ويراد بها إخضاع النص لأثر الزمان والمكان والمخاطب مطلقاً.

ويرجع بعض الباحثين ظهور مصطلح التاريخية -بمعناها الشامل- في الكتابات العربية إلى عام ١٩٧٣م[4]، ومن أبرز من روج لهذا المصطلح محمد أركون، والذي يعني عنده «التحول والتغير، أي تحول القيم وتغيرها بتغير العصور والأزمان»[5]، وقال: «إن التاريخية ليست مجرد لعبة ابتكرها الغربيون من أجل الغربيين، وإنما هي شيء يخص الشرط البشري منذ أن ظهر الجنس البشري على وجه الأرض، ولا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه الوحي أو أي مستوى من

---

(١) المعجم الفلسفي، د. عبد المنعم حفني: ٣١١، الدار الشرقية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، وانظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا: ٢٢٩.

(٢) انظر: العلمانيون والقرآن: ٣٠٧-٣١٤، وموقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي: ٢٢٨.

(٣) انظر: العلمانيون والقرآن: ٢٩٥-٢٩٩، ٣١٤-٣٢٧، وموقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي: ٣٧٣-٣٧٩.

(٤) انظر: العلمانيون والقرآن: ٢٩٥.

(٥) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، أركون: ٢٦، دار الساقي، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

مستوياتـه خـارج تاريخية انباثقه وتطـوره أو نموه عبر التاريخ، ثـم المتغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ» [١] .

ويعد أركون أول من أثار قضية تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة[٢] .

وتتابعت بعده الكتابات العلمانية عن تاريخية النص الشرعي، والتي تعني ارتباط النص بواقعه وظروفه التي ورد فيها قرآناً كان أو سنة، وإن كانت الكتابات عن القرآن أكثر.

وإن مما يلاحظ على تلك الكتابات أنها تدعو إلى رؤية شمولية لتاريخية النص القرآني [٣] ، وعليه فقد نتج عن تلك الرؤية القول بأن تعاليم القرآن مرتبطة بظروف تاريخيـة[٤] ، وكذلك السنة النبوية[٥] ، والعقائد الإسلامية وصياغاتها ذات طابع تاريخي [٦] ، وأن تاريخية الفكر هي ارتباطه بالواقع السياسي الاجتماعي الثقافي الذي أنتجه أو على الأقل الذي تحرك فيه[٧] .

ولإضفاء شيء من الشرعية ولمزيد من المراوغة والتضليل، فقد تم توظيف بعض علوم القرآن، والغرض من ذلك أن تكون أساساً لقبول تاريخية النص الشرعي،

---

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، أركون:٤٨، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م، ويأسف هاشم صالح –مترجم أركون- لأن « مفهوم التاريخية غير وارد على الإطلاق بالنسبة للوعي الإسلامي التقليدي، فالنصوص الدينية تتعالى على التاريخ، ولكن البحث التاريخي الحديث يثبت لنا أن القرآن مرتبط بظروف عصره وبيئته» ، هوامش المترجم على الكتاب:١٤.

(٢) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، أركون:٢١٢، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، والعلمانيون والقرآن:٢٩٦، وموقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي:٣٥٤، ٣٦٧.

(٣) انظر: العلمانيون والقرآن:٣٣٥.

(٤) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، أركون:١٢٦، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م، والنص- السلطة- الحقيقة، نصر حامد أبو زيد:٦، ٧١، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ٢٠٠١م.

(٥) انظر: نحو أصول فقه جديدة للفقه الإسلامي، محمد شحرور:١٢٥، دار الأهالي، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

(٦) انظر: الوحي والواقع: دراسة في أسباب النزول- ضمن كتاب هموم الفكر والوطن، حسن حنفي: ١/ ٧٤.

(٧) انظر: نحن والتراث، محمد الجابري:٢٩، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥م، ونقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد:٢٠٠، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٣م.

ومن أهم تلك العلوم: أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمكي والمدني[(١)] .

وتعد أسباب النزول في المنظور العلماني هي الأهم من بين تلك العلوم؛ لأنها تجسد تاريخية الوحي، وأسبقية الواقع على الفكر، وتعيد وضع النص في التاريخ؛ ومن هنا اهتموا بربط آيات القرآن كلها أو معظمها بأسباب النزول[(٢)] .

إن تاريخية النص الشرعي –بالمفهوم العلماني- تعني أن أحكام التشريع نسبية وليست مطلقة، وأنها أحكام تتعلق بوقائع وحوادث جزئية، ومادام الواقع في تغير مستمر والنصوص جامدة ثابتة فلا معنى للبقاء في إطار تلك النصوص التي ثبتت تاريخيتها[(٣)] .

وبهذه الدعوى الباطلة يتم تعطيل أحكام الشريعة بدعوى تاريخية النصوص الدالة عليها، وبحجة تغير الواقع المعاصر عن الواقع الذي جاءت فيه تلك النصوص، و تكون غير ملزمة لمن يأتي بعد عصر التنزيل، وهو ما أكده حسن حنفي في قوله: « نصوص الوحي ليست كتاباً أنزل مرة واحدة مفروضاً من عقل إلهي ليتقبله جميع البشر بل مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية التي تزخر بها حياة الفرد والجماعة، وكثير من هذه الحلول قد تغيرت وتبدلت حسب التجربة على مقدار الإنسان وقدراته على التحمل ، وكثير من الحلول لم تكن كذلك في بادئ الأمر معطاة من الوحي ، بل كانت مقترحات من الفرد والجماعة ثم أيدها الوحي وفرضها »[(٤)] ، ولا يتعلق هذا المعنى عنده ببعض الأحكام دون بعض بل يعمها جميعا ويشمل نصوص الوحي كلها ، كما أكد ذلك قوله: « أصول التراث نفسه – وهو الوحي – مبنية على الواقع، وتغيرت وتكيفت طبقاً له، وأصول التشريع كلها تعقيل

---

(١) انظر: الوحي والواقع، حسن حنفي: ١/٧٣، ونقد الخطاب الديني، أبو زيد:٢٠٦، والعلمانيون والقرآن:٤٧١.

(٢) انظر: التراث والتجديد، حسن حنفي:١٣، أصول الشريعة، العشماوي:٦٥، وجوهر الإسلام، له:٢٤، ومفهوم النص، نصر أبو زيد:١٠٩.

(٣) انظر: العلمانيون والقرآن:٤٧٦، ومناهج الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث وأثرها على الاتجاه العقلي العربي في دراسة النصوص الشرعية، بدر سليمان العامر، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية:٢٣٧ .

(٤) التراث والتجديد، حسن حنفي : ١٥٧ ، الإنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٧م.





للواقع وتنظير له، ولكن الواقع القديم تخطته الشريعة، وجاوزه التشريع إلى واقع أكثر تقدماً في حين أن واقعنا الحالي الذي يقام التجديد عليه لم يتخطه أي تشريع بعد، وتظل كل التشريعات أقل مما يحتاجه ، ويظل هو متطلباً لأكثر مما تعطيه التشريعات »[1].

وهكذا أوجد هؤلاء لأنفسهم المبرر لتعطيل أحكام الشرع، فظهروا على الأمة بآراء منكرة ليس لها مستند من الشرع ولا من العقل السليم، كل ذلك تحت غطاء تاريخية النص الشرعي.

فعلى سبيل المثال: نجد الجابري يقرر تاريخية النص وفق مفهومه لأسباب النزول، وذلك عند حديثه عن قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [المائدة:٣٨]؛ فيقول: « إذا تحررنا من سلطة القياس والانشداد إلى الألفاظ، وانصرفنا باهتمامنا بدلاً من ذلك إلى البحث عن (أسباب النزول)، وهي هنا الوضعية الاجتماعية التي اقتضت نوعاً ما من المصلحة وطريقة معينة في مراعاتها، فإننا سنجد أن قطع يد السارق تدبير مبرر ومعقول داخل تلك الوضعية، وهكذا فبالرجوع إلى زمن البعثة المحمدية والنظر إلى الأحكام الشرعية في إطار الوضعية التي كانت قائمة يومئذ سنهتدي إلى المعطيات التالية: أولاً: أن قطع يد السارق كان معمولاً به قبل الإسلام في جزيرة العرب. ثانياً: أنه في مجتمع بدوي ينتقل أهله بخيامهم وإبلهم من مكان إلى آخر طلباً للكلأ؛ لم يكن من الممكن عقاب السارق بالسجن، إذ لا سجن ولا جدران ولا سلطة تحرس المسجون وتمده بالضروري من المأكل والملبس.... الخ، وإذن فالسبيل الوحيد هو العقاب البدني. وبما أن انتشار السرقة في مثل هذا المجتمع سيؤدي حتماً إلى تقويض كيانه، إذ لا حدود ولا أسوار ولا خزائن، فلقد كان من الضروري جعل العقاب البدني يلبي هدفين: تعطيل إمكانية تكرار السرقة إلى ما لا نهاية، ووضع علامة على السارق حتى يُعرف ويحتاط الناس منه، ولا شك أن قطع اليد يلبي هذين الهدفين معاً، وإذن فقطع يد السارق تدبير معقول تماماً في مجتمع بدوي صحراوي يعيش أهله على الحل والترحال، ولما جاء الإسلام وكان الوضع العمراني الاجتماعي زمن البعثة لا يختلف عما كان عليه من قبل احتُفظ بقطع اليد كحد

(١) المصدر السابق:٦٤.



للسرقة من جملة ما احتُفظ به من التدابير والأعراف والشعائر التي كانت جارية في المجتمع العربي قبل الإسلام، مع إدراجها في إطار خلقية الإسلام»[(١)].

إن دعوى تاريخية النص الشرعي ستؤول إلى انتهاك قدسية النص الشرعي، ليتحول من حاكم إلى محكوم، وتكون المرجعية للإنسان والواقع، ويكون النص الشرعي مجرد غطاء للتبرير، و عليه أن يرضخ للواقع، وإلا فلن يكون صالحاً لكل زمان ومكان بزعم أصحاب هذه الدعوى الزائفة[(٢)].

ومثل هذه الدعوى تؤدي إلى عبثية ظاهرة في التعامل مع النص الشرعي؛ إذ إن الربط المطلق بين النص وظروفه التاريخية يعني تبدل الحكم بتبدل الحال، ويؤدي إلى تنوع الحكم الواحد في الزمن الواحد لاختلاف الظروف الاجتماعية؛ فيغيب النص ليحكم الواقع بظروفه، وهذا ما يتوافق مع الرؤية الماركسية المادية[(٣)].

موقف أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي من تاريخية النص:

لقد اهتم بعض أصحاب هذا الاتجاه بكشف حقيقة دعوى تاريخية النص الشرعي، والرد على ما أثاره أصحاب هذه الدعوى من شبهات؛ إدراكاً منهم لخطورتها، وقياماً منهم بواجب تحذير الأمة من الأفكار المنحرفة والهدامة.

ومن أبرز من اهتم بذلك: د.يوسف القرضاوي[(٤)]، ود. محمد عمارة[(٥)]، ود.عبدالمجيد النجار[(٦)].

---

(١) وجهة نظر :٦٠- ٦١، وانظر: التراث والتجديد، حسن حنفي:٤٢، وانظر الرد على ذلك فيما كتبه د. الريسوني في : الاجتهاد والنص –الواقع والمصلحة،:٤٧-٤٩، دار الفكر المعاصر، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

(٢) انظر: العلمانيون والقرآن:٨٤٧، وموقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي:٤٦٥.

(٣) انظر: مناهج الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث:٢٤٥، وموقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي:٤٦٥.

(٤) انظر:كيف نتعامل مع القرآن العظيم:٦٣-٦٥، ٢٥٢-٢٥٥.

(٥) انظر: سقوط الغلو العلماني، محمد عمارة:٢٣٣-٢٧١، ٢٨٥-٣١٠، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م، والنص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، محمد عمارة:١٨-٢٢، دار الفكر المعاصر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، والإسلام في مواجهة التحديات:٢٠٥-٢٠٧.

(٦) انظر: القراءة الجديدة للنص الديني، النجار، مركز الراية للتنمية الفكرية، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ، وخلافة الإنسان: ١٠٨-١١٠، وفي فقه التدين:١/ ٧٠-٧١.

ويمكن إجمال أهم ما أورده في هذا الشأن فيما يلي:

١- إن هذه الدعوى ليست جديدة، فلقد سبق وتبناها فلاسفة التنوير الغربي الوضعي العلماني بالنسبة للتوراة والإنجيل، فرأوا أن نصوصها إنما تمثل مرحلة تاريخية على درب التطور العقلي، ولم تعد صالحة لعصر العلم.

كما أن هذه الدعوى هي ذات الموقف المادي للماركسية -برغم اختلاف لغة التعبير- عندما رأت في دلالات النصوص ومفاهيمها البناء الفوقي الذي يرتبط -وجوداً وعدماً- بالواقع المادي -البناء التحتي- الذي أفرزه واستدعاه.

وإذا كانت هذه الدعوى قد وجدت لها بعض المبررات في الغرب بالنسبة للتوراة والإنجيل المحرفان، فإن دعوى تاريخية النص لا مكان لها ولا ضرورة تستدعيها بالنسبة للقرآن الكريم[١].

٢- هذه الدعوى تهدم ما اختص به القرآن من كونه كتاب الشريعة الخاتمة، ومن كون الله تعالى تكفل بحفظه كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر:٩]؛ إذ إن مقتضى هذا الخلود وهذا الحفظ هو دوام تعاليم القرآن ما دامت الحياة[٢].

٣- إن الإنسان المخاطب بالوحي أعمّ من ذلك الإنسان ذي الظروف والأوضاع المعينة الذي خوطب به حال نزول الوحي، وهو ما يشهد به لفظ الخطاب وصيغه، فتكون تلك الظروف والأوضاع والأحداث مجرد مناسبات للتكليف غير داخلة في بنية الخطاب وإلا لاشتملت عليه ألفاظ وتراكيب ذلك الخطاب، وأما إذا اعتبرت عنصراً مخصصاً للفهم تخصصاً زمنياً فإن الأمر يؤول إلى محذور عظيم كفيل بأن يعرض الشريعة إلى الانتقاض[٣].

٤- يلزم من هذه الدعوى نسخ أحكام الشرع بعد وفاة النبي ﷺ، فمثلاً من زعم أن قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء:١١]، وما في معناه من توزيع

---

(١) انظر: سقوط الغلو العلماني:٢٣٤، والقراءة الجديدة للنص الديني:١٧.
(٢) انظر: كيف نتعامل مع القرآن العظيم :٦٥، وسقوط الغلو العلماني:٢٣٣، وخلافة الإنسان:١٠٩.
(٣) انظر: خلافة الإنسان:١١٠.

أنصبة المواريث ، إنما كان يوم لم يكن للمرأة استقلال اقتصادي ، وكانت تابعة للرجل، أما وقد تعلمت المرأة وعملت، فلم يعد هذا الحكم ذا موضوع.

فهذا يعد -منه- نسخا لهذا الحكم القرآني ولحكم قوامة الرجل، ووجوب دفع الرجل المهر الزوجة، ومقتضى ذلك إبطال شريعة القرآن، وإيجاد شريعة جديدة، بل ويلزم من ذلك استدراك المخلوق على الخالق ، فيبقي من أحكامه ما يشاء ويلغي ما يشاء[1] .

٥- التأسيس لهذه الدعوى بزعم أن كل الآيات أو غالبها له سبب نزول؛ ومن ثم فكل آية تعلقت بحادثة بذاتها فهي مخصصة بسبب التنزيل، تأسيس على زعم باطل لما يلي:

أ- واقع أسباب النزول يكذب ذلك، فالآيات التي هي سبب نزول لا تتعدى ٥,٧٪ من آيات القرآن ، فأين هي التاريخية التي ربطت كل آيات نزول القرآن بتاريخ وأسباب ؟![2] .

ب- هذا مخالف لقاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهي قاعدة أصولية تجمع بين عموم اللفظ وبين سبب النزول، فتفسر اللفظ العام في ضوء سبب النزول عندما يوجد، وقد دل عليها الشرع واللغة والعقل، وأجمعت عليها الأمة[3] .

أما الشرع فقد سئل رسول الله ﷺ في قضايا خاصة: أهي لنا خاصة أم للناس عامة؟ فأفتى بأنها للناس عامة[4] ، مثل حديث الأنصاري الذي قبل الأجنبية ونزلت فيه: ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِۚ إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ ذَٰلِكَ ذِكۡرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ ﴾ [سورة هود:١١٤]، فقال الرجل للنبي ﷺ: « ألي هذه يا رسول الله؟ » ، قال: ((لمن عمل بها من أمتي))[5] .

(١) انظر: كيف نتعامل مع القرآن العظيم:٦٣-٦٥.
(٢) انظر: الإسلام في مواجهة التحديات:٢٠٧.
(٣) انظر:الإسلام في مواجهة التحديات:٢٠٦.
(٤) انظر: خلافة الإنسان:١٠٩.
(٥) رواه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب: (وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِ)، ح(٤٦٨٧) ، ومسلم في صحيحه، كتاب التوبة، باب قوله تعالى: (إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ) ، ح(٢٧٦٣).

وإنه قد اتفق الصحابة والتابعون والأئمة من بعدهم على تعدية الأحكام المنصوص عليها في الآيات إلى غير أسبابها[١].

أما دلالة اللغة فإن عمومية الخطاب بالوحي تقتضي أن يتعامل المكلفون مع خطاب الوحي في كل زمان ومكان بمقتضيات اللسان العربي، واللسان العربي إنما جاء في ضبط التكاليف بما يفيد العموم في التكليف إلزاما للإنسان مطلقاً عن الزمان والمكان، وعلى هذا الأساس فإن نصوص الوحي إذا اعتبر هذا الوحي خطابا للناس كافة لا يقوم دليل قط لا عقلي ولا نصي على أنها تخص بالتكليف من تعلقت به ظروف نزولها دون غيره إلا أن تكون حالات معدودة ورد فيها تنصيص جلي التخصيص، كقوله في خطاب الرسول ﷺ: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب:٥٠]، وقول الرسول ﷺ في حق أبي بردة – رضي الله عنه – في تضحيته بالنياق الجذعة: ((ولن توفي أو تجزئ عن أحد بعدك))[٢][٣].

ودلالة العقل ظاهرة في كون النص جاء في صيغة كلية عامة، حتى يبقى مفيداً للعموم في الأحكام، مطلقاً من قيود التشخيص في الزمان والمكان، بينما جُعلت الأسباب مأثورات تروى خارج النص، حتى يكون لها دور التجلية لمعناه، دون أن تميل به لو تضمنها في صلبه إلى التخصيص، الذي يذهب بعمومية الأحكام[٤].

ج- إن وقائع أسباب النزول ليست منشئة للأحكام، وإنما هي: مناسبات نزول الأحكام، وليست علة في نزول الآيات وتشريع ما فيها أحكام، كما نص على ذلك الزركشي والسيوطي وغيرهما من علماء هذا العلم، كما نصوا على أنه قد عُرف من عادة الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال: نزلت هذه الآية في كذا فإنه يريد بذلك أنها تتضمن هذا الحكم، لا أن هذا كان السبب في نزولها؛ وعليه فنحن إنما نبحث عن حكم الوقائع في الآية، لا أن نقيد أحكام الآيات بالوقائع[٥].

---

(١) انظر: كيف نتعامل مع القرآن العظيم:٢٥٢، والإسلام في مواجهة التحديات:٢٠٧.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العيدين، باب الخطبة بعد العيد، ح(٩٢٢).

(٣) انظر: خلافة الإنسان:١٠٩.

(٤) انظر: في فقه التدين:١/٧١.

(٥) انظر: سقوط الغلو العلماني:٢٤٧،٢٦٣، لكن لا يوافق د. عمارة على قوله: «فهل يجوز أن نهدر المعاني والدلالات القطعية للنص القرآني، القطعي الثبوت لسبب نزول هو في الواقع حديث آحاد ظني الثبوت»؛ فمثل هذا القول لا حاجة له إذ لا تعارض بين عموم الآية وخصوص السبب؛ بل إن السبب داخل في عموم الآية دخولا قطعيا بشرط صحة رواية السبب.



د- لاشك أن مما يساعد على حسن فهم النصوص النظر في ملابساتها، وأسباب نزول القرآن الكريم، وأسباب ورود الحديث الشريف، فهذا يلقي شعاعاً على المعنى المراد من النص، مع التأكيد على ضرورة الاستيثاق من صحة أسباب النزول ، خاصة أن ما صح منها قليل.

ولكن ذلك لا يعني أن تُقصر الألفاظ العامة على ما وردت فيه في عصر النبوة، وهذا لا يقبل بحال، ولا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق، كما يقول ابن تيمية -رحمه الله[1].

وقد كانت الدراسة التي قام بها د. عبد المجيد النجار -على صغرها- حول ظاهرة القراءة الجديدة للنص الديني، دراسة متميزة ومركزة، وكان مما جاء فيها، ما ذكره من استقراء خصائص هذه الظاهرة، وقد أجملها فيما يلي:

- ادعاء الانتماء إلى الإسلام.
- الطابع العلماني.
- الصلة الوثيقة بالغرب.
- الكفاءة البحثية، مما زاد من التلبيس بادعائهم المنهجية في كتاباتهم.

وذكر أن المبادئ التي تقوم عليها هذه القراءة هي:

- الشك في موثوقية النص الديني.
- الظنية المطلقة لدلالة النص الديني.
- حاكمية الواقع على النص الديني.
- إهدار التراث باعتباره فهماً للنص الديني.
- القراءة الذاتية للنص الديني.

وقد خلص في نهاية دراسته إلى أن النتيجة التي انتهت إليها هذه القراءة الجديدة للنص الديني « هي أنها سينشأ منها دين يمكن أن يسمى بأي اسم سوى اسم الدين الإسلامي، وإذا كان من حق كل إنسان أن يختار الدين الذي يرتضيه

---

(١) انظر: كيف نتعامل مع القرآن العظيم : ٢٥٢، والمرجعية العليا: ٢٣٠، وسقوط الغلو العلماني: ٢٦٥، وفي فقه التدين: ١/ ٧٠.

حقاً، فإنه ليس من حق أي كان أن يبني له ديناً ذاتياً ثم يدعي أنه هو المقصود بنصوص الوحي، دون التفات إلى مقتضيات تلك النصوص فيما بنيت عليه من قوانين اللغة، وفيما وصفت من الدين الذي تبتغيه، وفيما أرشدت إليه من منهجية في فهم ذلك المبتغى، وإنما بعمل إسقاطي تُصنع فيه الأفكار خارج النص ثم تقحم فيه إقحاماً متعسفاً تأباه القواعد المنهجية في البحث، كما تأباه القواعد الأخلاقية العامة» [1].

ومع هذا الإدراك لخطورة دعوى تاريخية النص الشرعي –من قبل بعض أصحاب هذا الاتجاه- إلا أن هناك إشارات للقول بتاريخية النص من قبل آخرين، وإعمالاً لها في بعض المسائل التطبيقية التي قد يفهم منها القول بتاريخية جزئية لبعض النصوص، أو على أقل الأحوال تفتح الباب وتمهد للتاريخية.

من ذلك ما قاله د. أبو المجد في هذا الشأن: « والنصوص على تطبيقاتها على الوقائع لا بد أن يعرف معناها لغة واصطلاحاً، وأن يعرف سبب نزولها وظروف تطبيقها؛ إذ هي لا تنفك عن ذلك كله أبداً، ومهما قال الأصوليون من أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فهذا أيضاً لا يؤخذ بغير مناقشة، فكم فعل للنبي ﷺ -وأفعاله ﷺ نوع من أنواع السنن- جاء مرتبطاً بإطار موضوعي معين، ومعالجاً لظروف قائمة ثابتة وعارضة، ومن هنا لا يستغنى عن معرفة ذلك كله والتأمل فيه » [2].

ومن أجل هذا نادى بتوجيه مزيد من العناية إلى الملابسات والوقائع التي أحاطت بالحديث، قولاً كان أو فعلاً من أفعال النبي ﷺ، وهو ما يقابل البحث في أسباب النزول في خصوص آيات القرآن الكريم [3].

وعندما تحدث عن تغير الأحكام بتغير الزمان، قال: « والحقيقة- فيما نرى- أن الأمر ليس أمر نسخ ولا ادعاء بوقوعه، وإنما هو أمر تغير في الفتوى، وهو تغير

---

(١) القراءة الجديدة للنص الديني:١٥٨.

(٢) حوار لا مواجهة : ٤٤.

(٣) انظر: بحث تجديد الفكر الإسلامي:٤٩، وحوار لا مواجهة:٤٤.

قليل الاحتمال جداً حين يكون في الأمر نص قرآني أو نبوي قطعي لا يحتمل التأويل، وحينئذ لا ينفتح الباب لمثل هذا الاجتهاد، إلا إذا قامت قرينة على ارتباط النص بواقعة معينة هي سبب وروده فينفتح الباب عندئذ لمناقشة مدى الارتباط بين الحكم وسبب نزوله، ومن هذا الباب ما نجده من قول بعض المجتهدين عن حكم معين: إن ذلك كان والناس حديثو عهد بشرك أو جاهلية. بمعنى أنه إذا تباعد- الزمن واستقر أصل التوحيد والإيمان وزالت مخاوف الشرك الجلي، لم يعد للاحتياط الذي جاء به النص ضرورة ولا لزوم ... وقد يفيد أن نختم الحديث عن أثر تغير الزمان بالإشارة إلى ما روي عن النبي ﷺ من قوله: ((**خالفوا المشركين وفروا اللحى واحفوا الشوارب**))[1] ، ويقول في تفسير هذا الحديث عالم معاصر هو المرحوم الشيخ/ عبد الوهاب خلاف عليه رحمة الله: « إن في نفس صيغة النص ما يدل على أنه تشريع زمني روعي فيه زي المشركين وقت التشريع والقصد إلى مخالفتهم فيه، وأزياء الناس لا استقرار لها » (من بحث له بعنوان: مصادر التشريع الإسلامي مرنة- مجلة القانون والاقتصاد- مايو ١٩٤٥)- ومن هذا القبيل أيضاً الرمل في الحج عند الطواف، فقد قال فيه عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - :« مالنا وللرمل به، كنا نتراءى به بين المشركين وقد أهلكهم الله« »[2] .

وأثر عمر الأخير كان قد علق عليه في موضع آخر بقوله: « ومع ذلك فإن مما يلفت النظر أن عمر عاد فقال: « ولكنه أمر فعله رسول الله ﷺ ورمل، وهذا الذي فعله عمر يرتبط - فيما نرى - بالأصل العام وهو متابعة الرسول ﷺ في أمور العبادات كلها، لقوله ﷺ: ((**خذوا عني مناسككم**))[3] »[4] .

أما د. العلواني فإنه في هذا المسألة مضطرب، فمن منطلق رؤيته لكون القرآن هو المصدر الإنشائي الوحيد للأحكام والسنة هي المصدر التفسيري[5] ، فإنه فيما

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب تقليم الأظفار، ح(٥٥٥٣)، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة، ح(٢٥٩).

(٢) بحث تجديد الفكر الإسلامي:٥٠.

(٣) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب باب اسْتِحْبَاب رَمْيِ جَمْرَةِ الْعَقَبَةِ يَوْمَ النَّحْرِ رَاكِبًا وَبَيَانِ قَوْلِهِ صلى الله تعالى عليه وسلم « لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ » ، ح(٣١٩٧).

(٤) حوار لا مواجهة:٧١.

(٥) انظر: إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم:٢٣.

يتعلق بجانب القرآن يرى وجوب « تخليص القرآن الكريم من كثير أنواع التفسير والتأويل التي لم تلاحظ فيها أبعاد إطلاقتيه ومفاهيم تصديقه لما سبقه وهيمنته عليه، فحدث فيها ذلك الربط الوثيق من خلال الإسقاطات الإسرائيلية والربط الشديد بأسباب النزول والمناسبات، ذلك الربط الذي لم يقف عند حدود الاستئناس في الفهم والتفسير في إطار قاعدة تقييد عموم اللفظ بخصوص السبب، بل تجاوز ذلك - عند الكثيرين من إسلاميين وعلمانيين - إلى ربط القرآن بإطار زمني ومكاني إنساني معين هو إطار بيئة التنزيل مما يتعارض مع العالمية الإسلامية، وخاتمية النبوة، وحاكمية الكتاب التي تستلزم أن يكون القرآن نصاً مطلقاً كريماً يعطي بسخاء لكل العقول في سائر الأزمان ومختلف الأمكنة» [(١)].

ولكنه لما جاء إلى السنة اختلف الأمر حيث قال: « إن السنة تكشف عن خصائص الواقع الذي كان رسول الله ﷺ يتعامل معه ويتحرك فيه، وهو واقع مغاير للواقع الذي نحياه في تركيبته وعقليته فيدفعنا ذلك إلى استنباط منهج فقه التنزيل على الواقع من خلال تطبيقات النبي المعصوم ﷺ ، لا من خلال النزوع إلى التقليد والمحاكاة في الجزئيات والتفاصيل كما يظن الكثيرون، فمنهج التأسيس والاتباع غير منهج التقليد» [(٢)].

وليوضح المنهجية التي يقترحها للتعامل مع السنة قال: « ولذلك كان عليه الصلاة والسلام في سنته يمثل تجسيداً للربط بين المنهج القرآني والواقع؛ ومن هنا كان من الصعب فهم كثير من القضايا في معزل عن فهم ذلك الواقع الذي كان عليه الصلاة والسلام يتحرك فيه ، فحين يَنْهَى عليه الصلاة والسلام عن النحت والتصوير مثلاً، ويعتبر المصورين أشد الناس عذاباً يوم القيامة فلا ينبغي أنه يفهم نهيه عن ذلك أنه موقف نبويٌّ من الجماليات المجسمة يتعارض مع فهم نبي الله سليمان الذي كان يجند الجن يصنعون له ما شاء من تماثيل، ولا ينبغي أن يفهم في إطار تساؤلات المعاصرين ومجادلاتهم في هذا الموضوع ونحوه بأننا لا نشعر بالرغبة أو الاستعداد لعبادة هذه المجسمات فلماذا تحرّم علينا؟ ولا يكون الحل بالتلفيق

---

(١) المصدر السابق : ٢٢ .

(٢) المصدر السابق:٢٣.

بفتوى جزئية تُحِل هذا النوع وتمنع ذلك، بل يلاحظ فيها الموقف المنهجي الذي أشار عليه الصلاة والسلام إليه في مواقف عديدة مثل: ((**لولا قومك حديثو عهد بكفر لفعلت ولفعلت**))[(١)] . فتحسم مادة الجدل ، ولا يسمح لها بأن تتطاول إلى النقاش حول حجية السنة ذاتها؛ لأن السنة – في إطار هذا المنهج المعرفي – تصبح قواعد منهجية ميسرة للتأسي لا جزئيات متناثرة لا يربطها رباط منهجي.

ففي نموذجنا هذا يمكن القول إن رسول الله ﷺ كان يعمل على قطع دابر صناعة الأوثان والترويج لها بين قوم حديثي عهد بها لا يمكن التساهل معهم في شيء يمكن أن يؤثر ولو على سبيل الاحتمال على تجريد التوحيد ، فكان ذلك الحسم ضرورياً[(٢)] .

إن الوصول إلى المنهج الناظم الضابط لمثل هذه القضايا وقراءتها قراءة معرفية تخرج الأحاديث والسنن إلى دائرة المنهج والفهم المنهجي بدلاً من دائرة الجزئيات المتصارعة التي كثيراً ما يحولها المختلفون إلى أقوال وفتاوى جزئية تدل على الشيء ونقيضه وكأنها أقوال أئمة المذاهب المختلفة.

...إن العقلية المعاصرة عقلية تبحث – باستمرار – عن النظم الموضوعي للأمور، وتحاول النفاذ إلى المنهجية الكاملة الأبعاد ، فضمن هذه المنهجية يصبح التحليل والنقد والتفسير إطاراً موضوعياً للحركة الفكرية في تعاملها مع القضايا الكونية والمحلية . وبهذه المنهجية يمكن النفاذ إلى مقاصد القرآن المجيد وتفهم السنة النبوية دون الوقوف في إطار ماضوية سكونية تلغي سنة الصيرورة التاريخية

---

(١) عن عائشة زوج النبي ﷺ أنها قال سمعت رسول الله ﷺ : ((يقول لولا أن قومك حديثو عهد بجاهلية أو قال بكفر لأنفقت كنز الكعبة في سبيل الله ولجعلت بابها بالأرض ولا دخلت فيها من الحجر)) . رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج ، باب نقض الكعبة وبنائها، ح(١٣٣٣).

(٢) بمثل هذا المسلك قال د.محمد عمارة في كتابه : الإسلام والفنون الجميلة:١٢٠، حيث ذكر أن من « الحقائق التي يجب التنبيه عليها ونحن مقدمون على استعراض المأثورات والأحاديث النبوية التي رويت في هذا الموضوع، هي وجوب الاستحضار والتدبر للمناخ والبيئة والإطار الذي قيلت فيه هذه الأحاديث، وذلك حتى ندرك فيها ومنها المقاصد والعلل والحكم والغايات؛ فهي قيلت للمؤمنين بالله الواحد ، كانوا حتى الأمس القريب يعبدون الصور والتماثيل، وهؤلاء المؤمنون كانوا محاطين بعبدة الصور والتماثيل الذين لم يؤمنوا بعد...» .

تماماً، أو تأويلات باطنية، أو محاولات تجديدية قاصرة تحاول إحداث تعديلات أو تأويلات جزئية لتطبيقات الماضي لتعيد إنتاجها - كما هي - في الحاضر فكأنها تعبير عن الماضي في ثوب جديد، ومصطلحات وعناوين جديدة»[1].

ويظهر تناقضه في حديثه عن تنصيف شهادة المرأة الوارد في قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة:٢٨٢].

فهو يرى أن الخطاب القرآني كان موجهاً لأقوام كان عندهم تقدير ضئيل -إن وجد- للنساء، والذين لم يسمحوا بمشاركتهم في شؤون كانت تعتبر من شؤون الرجل، وجاء القرآن لينقل الناس في تلك الفترات إلى مجال الإيمان بمطلق المساواة بين الجنسين، ونظرياً هذه المساواة تبدو نسبياً أمراً مقبولاً ببساطة، ولكن عندما تأتي للتطبيق العملي عبر أي مثال اجتماعي جديد فالمشاكل قطعا ستظهر؛ ولذلك -في نظره- كان لا بد أن تعطى محاولات التغيير فترة لقبولها، كما هو الشأن في قصة تحريم الخمر، والقرآن قد أعاد تصنيف مكانة المرأة كعضو مشارك بشمولية في المجتمع وأعماله وإصلاحه وذلك بإعطائه المرأة دورا في الشهادة في المعاملات بالرغم من قلة اهتمامهن في وقت نزول الوحي بهذا الشأن.

وعليه فقد أرجع الحكم إلى أن المرأة لم تكن وقت نزول الآية الكريمة ذات مشاركة فعالة في الحياة العامة، لاسيما ما يتعلق بالقضايا المالية والتجارية، مما جعلها تجهل هذا الميدان، فإذا أدركت المرأة قضايا التجارة أصبح الحكم الأصلي المساواة بينها وبين الرجل في الشهادة[2].

وينطلق د.عبد الحميد أبو سليمان من رؤية قريبة من رؤية د. العلواني؛ إذ أقام تصوره على أساس التفريق بين نصوص القرآن الكريم ذاتها من جهة، ففرق بين النصوص ذات الصبغة العامة -وهي الغالبة- وبين تلك المتضمنة لقضايا محددة

---

(١) إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم:٢٤-٢٦.

(٢) انظر: شهادة المرأة -بحث له باللغة الإنجليزية في المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية،١٩٩٩م:١٧٣-١٩٧.

أو أمثلة مضروبة بعينها، فالأولى فوق عامل الزمان والمكان، بينما الأخرى تحتوي ضمناً عامل الزمان والمكان.

كما فرّق بين نصوص القرآن وبين نصوص السنة النبوية من جهة أخرى، فذكر أن نصوص القرآن الكريم في الغالب الأعم تمثّل قواعد كلية تعلو عن الزمان والمكان، أما نصوص السنة التشريعية فغالبها في نظره لا تعلو عن الزمان والمكان[١].

ولا بد من الإشارة هنا أن هذا التفريق جاء في سياق حديثه عما أسماه « النقد المعاصر وعدم الرضا بواقع الفكر الإسلامي التقليدي في مجال العلاقات الدولية، [والذي] ينصب عادة على السنة» ، ومثل لذلك « بالأحاديث ذات الصلة بغير المسلمين والتي تبدو في الآونة المعاصرة وكأنها شديدة أو قاسية... مثل: الجزية، ومسلك العلاقات الخارجية، والتعبئة الحربية مع غير المسلمين»[٢].

وقال عبد الجواد ياسين عن أقوال النبي ﷺ وأفعاله أنها كانت « تصدر بمناسبة وقائع تحدث في الحياة اليومية للناس ، ولم تكن تصدر في الفراغ المطلق ، ومن ثم فقد كانت مرتبطة بالضرورة بالسياق الفعلي لهذه الوقائع ، ولا شك أن هذه الأقوال والأفعال كانت تراعي خصوصية السياق التفصيلي للوقائع، وذلك أهم وجوه التفرقة بين النص القرآني المتضمن غالبا لمبادئ كلية ، وبين النص النبوي الصادر غالباً في حادثة تفصيلية»[٣].

وقد أشاد بالمعتزلة لتفطنهم للمنهج التاريخي في نقد الأخبار ، « حيث تقرأ متون الروايات على ضوء الظروف الملابسة لها »[٤].

وأما د. الغنوشي فقد أشار إلى تضعيف اعتماد قاعدة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) ، وذلك عند دراسته لحديث: ((**لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة**))[٥] ، حيث قال: « إن علماء الأصول لم يتفقوا على أن العبرة لعموم اللفظ لا

(١) انظر: النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية:١٦١،١٥٧.

(٢) المصدر السابق:١٥٦.

(٣) السلطة في الإسلام : ٢٤٧

(٤) المصدر السابق:١١٩.

(٥) تقدم تخريجه صفحة:١٥٨.

لخصوص السبب، فما كان لفظه عاماً لا يعني أن حكمه عام أيضاً » [١].

ويؤكد الشيخ الغزالي –رحمه الله– على أن « فهم السنة لا يصح إلا بمعرفة المناسبات الحكمية التي سيق من أجلها التوجيه النبوي، وإذا لم تكن لدينا إحاطة شاملة بالأزمنة والأمكنة والوقائع التي أرسلت فيها هذه الأحاديث، فقد تكون في الإحاطة بجملة السنن عوض لسد هذا النقص، فإنك أمام كثرة المرويات وتعدد معانيها لا ترى بداً من تنسيقها وتربيتها، ووضع كل حديث بإزاء ما يوافقه من أحوال » [٢].

وقال أيضاً: « إن نبينا . عليه الصلاة والسلام . تكلم كثيرا وكلامه موضع الإعزاز والطاعة، ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ ﴾ [النساء:٦٤]، وكان يمكن أن تعرف مرامي الكلام وحقائقه لو ضبطت الملابسات التي قيل فيها » [٣].

ونجد الشيخ د. القرضاوي في كتاب واحد يتذبذب موقفه من قاعدة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)، فعندما تعرض لآيات المائدة التي تحدثت عن الحكم بغير ما أنزل الله، رجح أنها غير مقصورة على اليهود باعتبار سبب النزول؛ لأن علماء الأصول « حققوا أن العبرة بعموم الألفاظ لا بخصوص الأسباب، ولولا ذلك لعطلت أحكام كثيرة نزلت بسبب حوادث خاصة نزلت في عهد النبوة» [٤].

ولما جاء إلى حديث: ((**لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة**))، قال: « صحيح أن أغلب الأصوليين قالوا: إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. ولكن هذا غير مجمع عليه» [٥].

كما أنه قد فهم حديث غمس الذباب في ضوء ظروف البيئة التي جاء فيها، فيرى أنه « يمثل إرشادا في أمر دنيوي، في بيئة معينة قليلة الموارد، محدودة المصادر من المواد الغذائية، فلا ينبغي المسارعة بإلقاء كل طعام وقعت فيه ذبابة، وخصوصاً في

---

(١) الحريات العامة في الدولة الإسلامية: ١٢٩.

(٢) ليس من الإسلام: ٣٣.

(٣) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث: ١٠٩.

(٤) من فقه الدولة في الإسلام، القرضاوي: ١٠٨، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٢٢هـ.

(٥) المصدر السابق: ١٧٥.

مجتمع يبني أبناءه على التقشف والخشونة والإعداد لحياة الجهاد »[1].

وأما الأستاذ . فهمي هويدي فيدعو إلى تقييم الأحاديث بحسب أسباب ورودها، وبين سبب دعوته هذه بقوله: « إن تقييم الأحاديث لا بحسب مدى قوتها ، ولكن بمناسبات صدورها وأسبابها، لم تتوفر له الدراسة الكافية ، وهذا الجانب من الدراسة يمكن بغير شك من أداء القراءة الصحيحة للسنة؛ لأن ذلك سوف يسمح بتحديد الالتزام بكل حديث، وسيرفع حرجاً عن المسلمين يعانون منه نتيجة اللبس القائم في هذا المجال»[2].

المناقشة:

إن ما قدمه بعض أصحاب هذا الاتجاه من كشف لحقيقة دعوى تاريخية النص، ورد على بعض الشبهات التي اقترنت بها، كل ذلك يُعد قياماً بمسئولية حماية الدين، وتحذيراً للأمة من المذاهب المنحرفة والأفكار الهدامة.

ولكن ما ورد عن بعضهم من ربط لبعض النصوص بظروفها التاريخية، وقصر الفهم لها في ضوء ما أحاط بها من ملابسات، سواء كان ذلك على المستوى النظري أو كان على المستوى التطبيقي، فإن ذلك مما يفتح ثغرة أمام أصحاب تلك دعوى تاريخية النص.

ويمكن إجمال الرد على مواضع الخلل التي وردت عند بعض أصحاب هذا الاتجاه في هذا الشأن فيما يلي:

أولاً- يجب أن يُعلم أن النصوص الشرعية قرآناً وسنة مختلفة تماماً عن النصوص البشرية؛ ومن ثم فإن النظر في النصوص الشرعية له مناهجه المعتمدة التي التزم بها علماء الأمة عبر القرون.

وعليه فما وُجد من خلل في بعض كتابات أصحاب هذا الاتجاه في هذا الشأن مرده إلى أنه لم تُعتمد الأسس المنهجية التي يقوم عليها علم أصول الفقه، وأبرز

---

(١) السنة مصدرا للحضارة والمعرفة : ٦٧.

(٢) القرآن والسلطان : ٥٨.

أساسين تم الإخلال بهما في هذه القضية: العمل بالعموم اللفظي، ومسالك العلة.

أما ما يتعلق بالعموم اللفظي، فإن النصوص الشرعية كتاباً وسنة هي وحي أنزلها الله على محمد ﷺ، وفيها خطاب لجميع الخلق من الإنس والجن؛ إذ كانت رسالته عامة للثقلين، وفي كل زمان ومكان، ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى قُل لَّا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿١٩﴾﴾ [سورة الأنعام:١٩]، فالله تعالى« صرح في هذه الآية الكريمة بأنه ﷺ منذر لكل من بلغه هذا القرآن العظيم كائناً من كان، ويفهم من الآية أن الإنذار به عام لكل من بلغه، وأن كل من بلغه ولم يؤمن به فهو في النار، وهو كذلك.

أما عموم إنذاره لكل من بلغه، فقد دلت عليه آيات أخر أيضاً كقوله: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ﴾ [الأعراف:١٥٨]، وقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ:٢٨]، وقوله: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان:١] »[(١)].

روى الطبري عن حسن بن صالح قال: سألت ليثاً: « هل بقي أحدٌ لم تبلغه الدعوة؟» ، قال: كان مجاهد يقول: « حيثما يأتي القرآنُ فهو داعٍ، وهو نذير» . ثم قرأ: ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾ [الأنعام:١٩]»[(٢)].

وإذا كان الأمر كذلك فإن الحجة هي في لفظ الشارع لا في مجرد السبب أو ما يظن من الظروف الاجتماعية والتاريخية المحيطة به، فيجب عندئذ اعتباره بنفسه في خصوصه وعمومه، فإن كان لفظه عاما فهو عام حتى وإن ورد على سبب خاص، ويبقى على عمومه هذا حتى يرد ما يخصصه[(٣)].

---

(١) أضواء البيان:١/٤٩٧.

(٢) تفسير الطبري: ١١/٢٩١.

(٣) انظر: الرسالة: ٢٩٥، ٣٢٢، ٣٤١، وتفسير الطبري:٢/٥٣٩،٢٠٧، والمستصفى: ٢/١٥٧، والإحكام للآمدي:٢/٢٣٨، وأضواء البيان:١/٦٤، وقواعد التفسير: ٢/٥٩٩.

« ودليله أنه لو عري اللفظ الوارد عن السبب كان عاما؛ وليس ذلك إلا لاقتضائه للعموم بلفظه، لا لعدم السبب، فإن عدم السبب لا مدخل له في الدلالات اللفظية، ودلالة العموم لفظية، وإذا كانت دلالته على العموم مستفادة من لفظه، فاللفظ وارد مع وجوب السبب، حسب وروده مع عدم السبب، فكان مقتضيا للعموم» [(١)].

ثم إنه لا يُترك التعبير بالأخص، ويعبر بالأعم إلا لموجب، والموجب هنا –كما هو ظاهر– هو التعميم [(٢)].

وعموم الأشخاص الذين هم مخاطبون بهذا الوحي يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والأماكن والبقاع والمتعلقات؛ « لأن لفظ العموم دال على استغراق جميع ما يتناوله اللفظ في أصل الوضع في الأعيان وفي الأزمان ، وفي أي عين وجد ثبت الحكم فيها بعموم اللفظ» [(٣)].

فعلى سبيل المثال: قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور:٢]، فهذا يشمل كل من تحقق فيه وصف الزنا بشروطه، ولا يستثنى منه فقير ولا شريف، كما يكون ذلك في جميع الأحوال، سواءً كان الدافع قويا أو ضعيفاً، وهو مطلوب في كل عصر، وفي كل بلد، ولا يرد على ذلك النهي عن إقامة الحد بأرض العدو، كون ذلك جاء النص عليه، ولو لم يرد دليل على هذا التخصيص لكانت هذه الحال داخلة في العموم [(٤)].

أما ما يتعلق بمسالك العلة، فإنه يراد بها طرق إثبات العلة وهي –كما عند الأصوليين: النص ، والإجماع ، والاستنباط، ويأتي تحت الاستنباط طرق فرعية

---

(١) الإحكام للآمدي:٢/٢٣٩.
(٢) انظر: أضواء البيان: ١/١٨٣، ١٧٧، وقواعد التفسير:٥٩٥.
(٣) البحر المحيط، للزركشي:٣/٢٩، وانظر: شرح الكوكب المنير:٣/١١٥، ٢٠٥، وقواعد التفسير:٢/٦٠٦.
(٤) انظر: قواعد التفسير:٢/٦٠٧.

منها[1]: السبر والتقسيم[2]، وتنقيح المناط[3]، والدوران[4]، والمناسبة[5].

وهذا مبحث طويل ودقيق في علم أصول الفقه، وما يهمنا هنا أنه وقع إخلال في مبدأ تعليل الأحكام الذي يقوم في الأصل على استنباط العلل -بالطرق السابقة- ومراعاتها في فهم الأحكام وتنزيلها.

ولو أخذنا مثال الصور والتماثيل، فسنجد أن الشيخ القرضاوي قد أباح بعض أنواع التصوير، كالفوتوغرافي والسينمائي والتلفزيوني، وحرّم المجسّم منه، أي التماثيل؛ لأن العلة في تحريم التصوير هي مضاهاة خلق الله، في حين أباح آخرون كل أنواع التصوير حتى المجسّم منه؛ لأن علة تحريم التصوير في نظرهم هي مشابهة الوثنية، فالتصوير حُرّم لقرب العهد بالوثنية وما كان فيها من صور تعبد

(١) انظر: الإحكام، للآمدي:٣/٢٧٧، والمحصول، للرازي:٥/١٣٩، وشرح الكوكب المنير:٤/١١٥، وإرشاد الفحول:٢/١٦٧، ومعالم أصول الفقه: ٢٠٨.

(٢) المراد بالسبر في الاصطلاح: هو اختبار الأوصاف التي يحصرها المجتهد؛ ليميز الصالح للتعليل من غيره. والتقسيم في الاصطلاح: هو حصر الأوصاف التي يمكن التعليل بها. وهذا المسلك مبني على ثلاثة أمور: الأول: أن يكون حكم الأصل معللاً. والثاني: أن يكون التقسيم حاصراً لجميع ما يعلل به، كأن يقول المجتهد: بحثت فلم أجد غير هذه الأوصاف، والأصل عدم ما سواها، فيوافقه الخصم، أو يعجز عن إظهار وصف زائد. وهذا الحصر وما يتبعه من الإبطال متى ما كان قطعياً كان التعليل به قطعياً، ومتى ما كان ظنياً كان التعليل به ظنياً. والثالث: إبطال ما سوى ذلك الوصف. ولإبطال الأوصاف التي لا تصلح للعلية طرق. انظر: المستصفى، الغزالي:٢/٣٨٤، والإحكام، للآمدي:٣/٢٨٩، وشرح الكوكب المنير:٤/١٤٢، وروضة الناظر:٢/٢٨٦، والبحر المحيط:٥/٢٢٢، وإرشاد الفحول:٢/١٧٩، ومذكرة أصول الفقه:٣٥٧.

(٣) تنقيح المناط في اصطلاح الأصوليين: هو تهذيب العلة مما علق بها من الأوصاف التي لا مدخل لها في العلية. انظر: المستصفى:٢/٢٣١، والبحر المحيط:٥/٢٥٥، والمحصول:٥/٢٢٩، وشرح الكوكب المنير:٤/٢٠٠، وإرشاد الفحول:٢/٢٠٢، ومجموع الفتاوى:١٩/١٥، والموافقات:٤/٦٤، وروضة الناظر:٢/٢٣٢، والإحكام، للآمدي:٣/٣٣٥، والمذكرة في أصول الفقه:٢٤٤.

(٤) الدوران في الاصطلاح: هو وجود الحكم مع وجود الوصف، وانعدام الحكم مع انعدام الوصف. انظر: المستصفى:٢/٣٠٧، والبحر المحيط:٥/٢٤٣، وشرح الكوكب المنير:٤/١٩١، وإرشاد الفحول:٢/٢٠٠، وروضة الناظر:٢/٢٨٦، والإحكام، للآمدي:٣/٣٣١، والمذكرة في أصول الفقه:٢٦٠.

(٥) تقدم تعريفها صفحة:١٧٣.



من دون الله تعالى.

والصواب في هذه القضية مع الشيخ القرضاوي لأنه اعتمد على العلة الثابتة بالنص، ورد على من أباح بقوله: « ومن ذلك ما ذكروه في إباحة التصوير كله، حتى المجسم منه « التماثيل « استنادا إلى أن التصوير إنما حرم لقرب العهد بالوثنية وما كان فيها من صور تعبد من دون الله أما اليوم، فقد تحررت العقول، ولم يعد ثمت مجال لأن يعبد إنسان القرن العشرين صورة أو تمثالا!وهذا التأويل مردود كله، فالنصوص التي حرمت التصوير قد نصت على علته، وهي مضاهاة خلق الله، وليس مشابهة الوثنية، وقد رد على مثل هؤلاء الإمام ابن دقيق العيد منذ ثمانية قرون!

أما تحرر العقول في القرن العشرين، فليذهب صاحب هذا الكلام إلى الهند وبلاد كثيرة في آسيا وإفريقيا ليرى أن الوثنية لازالت معششة حتى في رؤوس كبار المتعلمين» [(١)].

ولكن الشيخ وقع في ذات الخطأ، وذلك في تعليله الإرشاد النبوي في حديث غمس الذباب في الإناء إذا وقع فيه، حيث علل ذلك بطبيعة بيئة ذلك الزمن الشحيحة الموارد، مع أن العلة منصوص عليها في الحديث بقوله ﷺ: ((فإن في أحد جناحيه شفاء وفي الآخر داء)).

كما نجد لدى بعضهم الإخلال بمسلك السبر والتقسيم، وتنقيح المناط، فمثلاً نجد من بعضهم أنه يطرح فرضيات تحتاج إلى إثبات، ويعدها عللا، ويبني الحكم عليها.

من ذلك الجزم بعدم دراية المرأة بقضايا المعاملات المالية والتجارية في الجاهلية وبداية الإسلام، وهذا افتراض يحتاج إثباته إلى دراسة تاريخية استقصائية، لاسيما وقد سجل التاريخ وجود نماذج لنساء تاجرات قبل البعثة كخديجة بنت خويلد رضي الله عنها، وبعد البعثة. ثم إن الآية الكريمة نزلت في المداينة، والشهادة إنما هي على دَيْنٍ مكتوب، وهذا لا يتطلب خبرة في المعاملات

(١) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية:١٤٣.

التجارية، بل كل ما يتطلبه معرفة القراءة والكتابة، وعلى فرض أن الأمر يتطلب دراية تخصصية بشؤون التجارة، فهل كل امرأة مثقفة في العصر الحاضر على دراية كافية بالمعاملات الاقتصادية التي أصبحت أكثر تعقيداً مما كانت عليه أيام نزول آية المداينة؟[1]

ومن ذلك أيضاً ربط وجوب إعفاء اللحية بمخالفة المشركين، وفي مثل هذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: « إن الأمر بموافقة قوم أو بمخالفتهم قد يكون لأن نفس قصد موافقتهم أو نفس موافقتهم مصلحة، وكذلك نفس قصد مخالفتهم أو نفس مخالفتهم مصلحة، بمعنى أن ذلك الفعل يتضمن مصلحة للعبد أو مفسدة وإن كان ذلك الفعل الذي حصلت به الموافقة أو المخالفة لو تجرد عن الموافقة والمخالفة لم يكن فيه تلك المصلحة أو المفسدة؛ ولهذا نحن ننتفع بنفس متابعتنا لرسول الله ﷺ والسابقين من المهاجرين والأنصار في أعمال لولا أنهم فعلوها لربما قد كان لا يكون لنا فيها مصلحة؛ لما يورث ذلك من محبتهم وائتلاف قلوبنا بقلوبهم، وإن كان ذلك يدعونا إلى موافقتهم في أمور أخرى إلى غير ذلك من الفوائد، كذلك قد نتضرر بموافقتنا الكافرين في أعمال لولا أنهم يفعلونها لم نتضرر بفعلها.

وقد يكون الأمر بالموافقة والمخالفة لأن ذلك الفعل الذي يوافق العبد فيه أو يخالف متضمن للمصلحة والمفسدة ولو لم يفعلوه، لكن عبر عنه بالموافقة والمخالفة على سبيل الدلالة والتعريف، فتكون موافقتهم دليلا على المفسدة، ومخالفتهم دليلا على المصلحة.

واعتبار الموافقة والمخالفة على هذا التقدير من باب قياس الدلالة، وعلى الأول من باب قياس العلة، وقد يجتمع الأمران أعني الحكمة الناشئة من نفس الفعل الذي وافقناهم أو خالفناهم فيه ومن نفس مشاركتهم فيه، وهذا هو الغالب على الموافقة والمخالفة المأمور بهما والمنهي عنهما، فلا بد من التفطن لهذا المعنى فإن به

---

(١) انظر: معالم تجديد المنهج الفقهي نموذج الشوكاني، حليمة بو كروشة: ١/١٧، الناشر: وزارة الأوقاف، قطر، ٢٠٠٢م.



يعرف معنى نهي الله لنا عن اتباعهم وموافقتهم مطلقا ومقيدا »[1] .

وإذا نظرنا إلى النصوص في مسألة اللحية فسنجد أن الأمر بالمخالفة هو من باب قياس الدلالة؛ إذ قد أمر رسول الله ﷺ بإعفاء اللحية استقلالاً في قوله ﷺ: ((أنهكوا الشوارب وأعفوا اللحى))[2] ، ومن المعلوم أن الأمر يفيد الوجوب إلا لقرينة، والقرينة هنا مؤكدة للوجوب وهو: النهي عن التشبه بالكفار[3] .

وهي من سنن الفطرة، فعن عائشة –رضي الله عنها– قالت قال رسول الله ﷺ: **((عشر من الفطرة: قص الشارب، وإعفاء اللحية، والسواك، واستنشاق الماء، وقص الأظفار، وغسل البراجم، ونتف الإبط، وحلق العانة، وانتقاص الماء))**، قال الراوي: ونسيت العاشرة إلا أن تكون المضمضة[4] .

وأيضاً فإن إعفاء اللحية ثابت من هديه ﷺ ، بل من هدي وسمت الأنبياء ونحن مأمورون بالاقتداء به وبسائر الأنبياء عليهم صلوات الله وسلامه.

قال الشيخ الشنقيطي –رحمه الله– عن قوله تعالى: ﴿ قَالَ يَبْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِيٓ إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي ﴾ [طه:٩٤] : « هذه الآية الكريمة بضميمة آية الأنعام إليها تدل على لزوم إعفاء اللحية، فهي دليل قرآني على إعفاء اللحية وعدم حلقها. وآية الأنعام المذكورة هي قوله تعالى: ﴿ وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ ۚ كُلًّا هَدَيْنَا ۚ وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ ۖ وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ [الأنعام:٨٤] ، ثم إنه تعالى قال بعد أن عد الأنبياء الكرام المذكورين ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ ۗ ﴾ [الأنعام:٩٠] ، فدل ذلك على أن هارون من الأنبياء الذين أمر نبينا ﷺ بالاقتداء بهم، وأمره ﷺ بذلك أمر لنا؛ لأن أمر القدوة أمر لأتباعه... فإذا علمت بذلك أن هارون

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم:٩٧.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس ، باب إعفاء اللحى ، ح (٥٨٩٣) ، ومسلم في صحيحه، كتاب الطهارة ، باب خصال الفطرة ، ح (٢٥٩ ، ٢٦٠) .

(٣) انظر: آداب الزفاف في السنة المطهرة، للألباني:١٣٧ ،المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٤٠٩هـ.

(٤) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة، ح(٦٢٧) .

من الأنبياء الذين أُمر نبينا ﷺ بالاقتداء بهم في سورة الأنعام، وعلمت أن أمره أمر لنا؛ لأن لنا فيه الأسوة الحسنة ، وعلمت أن هارون كان موفراً شعر لحيته بدليل قوله لأخيه : ﴿لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي﴾ ؛ لأنه لو كان حالقاً لما أراد أخوه الأخذ بلحيته تبين لك من ذلك بإيضاح : أن إعفاء اللحية من السمت الذي أمرنا به في القرآن العظيم، وأنه كان سمت الرسل الكرام صلوات الله وسلامه عليهم ... أما الأحاديث النبوية الدالة على إعفاء اللحية، فلسنا بحاجة إلى ذكرها لشهرتها بين الناس، وكثرة الرسائل المؤلفة في ذلك »[1].

ثم ما هذا الحرص على مخالفة أهل الكتاب في هذه المسألة؟! وأين تقرير هذا المقصد الشرعي في كتب أصحاب هذا الاتجاه ؟!

ثانياً- ما ورد من بعض أصحاب هذا الاتجاه من تضعيف لاعتماد قاعدة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) ، فيجاب عنه بما يلي:

1. هذه القاعدة مستندها النص الشرعي، وهي مقتضى اللغة والعقل كما تقدم، وجرى عليها عمل الصحابة رضوان الله عليهم، والأئمة المجتهدون عبر العصور[2].
2. ما صح من أسباب ورود النص يعد قليلاً بالنسبة لمجموع النصوص، وبالأخص أسباب نزول الآيات، إضافة إلى توسع السلف في قول: نزلت الآية في كذا. فلم يكونوا يقصرونه على سبب النزول، فكانوا يطلقونه أحياناً على ما يتناوله معنى الآية.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- : « وقولهم نزلت هذه الآية في كذا يراد به تارة أنه سبب النزول، ويراد به تارة أن ذلك داخل في الآية وإن لم يكن

(1) أضواء البيان:٤/١٦٢.

(2) انظر: الإحكام، للآمدي:٢/٢٣٩، وروضة الناظر: ٢/١٤١، والبحر المحيط: ٣/١٩٨، ٢١٠، وشرح الكوكب المنير: ٣/١٧٧، ومجموع الفتاوى: ١٣/٣٣٩، والبرهان في علوم القرآن: ١/٢٤، ٣٢، والإتقان في علوم القرآن:١/٣٢، ومناهل العرفان:١/٨٩، والمذكرة في أصول الفقه: ٢٠٩، وقواعد التفسير: ٥٩٣.

السبب، كما تقول: عنى بهذه الآية كذا»[1].

بل إن السيوطي -رحمه الله- اختار في تعريف أسباب النزول« أنه ما نزلت الآية أيام وقوعه»[2].

وعليه فتضخيم أثر أسباب ورود النص الشرعي في فهمه لا مسوغ له، بل لو افترض نزول القرآن وورود الحديث كله على أسباب، فإنه لا يلزم من ذلك قصر النص على تلك الأسباب؛ إذ إن خصوص السبب لا يلغي عموم اللفظ الذي ورد من الشارع؛ إذ لو كان السبب مانعا من الاقتضاء للعموم، لكان تصريح الشارع بوجوب العمل بعمومه، مع وجود السبب، يلزم منه: إما إثبات حكم العموم مع انتفاء العموم، أو إبطال الدليل المخصص، وهو خلاف الأصل[3].

٢-لا يلزم من إعمال هذه القاعدة إخلاء العلم بأسباب ورود النص عن الفائدة؛ فإن لذلك فوائد عدة ذكرها العلماء منها[4]:

أ-معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم.

ب-أن اللفظ قد يكون عاماً ويقوم الدليل على تخصيصه، فإذا عرف السبب قصر التخصيص على ماعدا صورته.

ج-الوقوف على المعنى وإزالة الإشكال، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: « معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب»[5].

---

(١) مجموع الفتاوى:١٣/٣٣٩، وانظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل:١/٣١، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩١هـ، والإتقان في علوم القرآن، السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل:١/٨٩، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٣٩٤هـ، وقواعد التفسير:١/٥٥.

(٢) الإتقان في علوم القرآن:١/٩٤.

(٣) انظر: الإحكام، للآمدي:٢/٢٣٩.

(٤) انظر: البرهان في علوم القرآن:١/٢٢، والإتقان في علوم القرآن:١/٣١، ومناهل العرفان، الزرقاني:١/٧٨، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

(٥) مجموع الفتاوى:١٣/٣٣٩.

د- معرفة اسم النازل فيه الآية، وتعيين المبهم فيه.

ولأجل تلك الفوائد -وغيرها- اعتنى العلماء بتتبع أسباب ورود النص قرآنا وسنة.

٣- تضعيف هذه القاعدة بوجود خلاف فيها يحتاج قائله إلى معرفة حقيقة الخلاف في المسألة.

وتحرير المقام في هذه المسألة أن العام الوارد على سبب خاص له ثلاث حالات[1]:

الأولى: أن يقترن بما يدل على العموم فيعم إجماعا كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة:٣٨] فسبب نزول الآية المخزومية التي قطع النبي ﷺ يدها، والإتيان بلفظ السارق الذكر يدل على التعميم، وعلى القول بأنها نزلت في الرجل الذي سرق رداء صفوان بن أمية في المسجد، فالإتيان بلفظ السارقة الأنثى دليل على التعميم أيضاً.

الثانية: أن يقترن بما يدل على التخصيص فيخص إجماعاً كقوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب:٥٠].

الثالثة: ألا يقترن بدليل التعميم ولا التخصيص، كما في آية اللعان، وآية الظهار، ونحوهما، والحق فيها أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

فتبين بذلك أن محل الخلاف هو ما لم تكن هناك قرينة على تخصيص اللفظ العام بسببه، فإذا وُجدت القرينة قُصر الحكم على سببه بالإجماع.

كما يضاف إلى ذلك أن المخالفين للجمهور لا يقولون بعدم عموم أحكام النصوص الشرعية الواقعة على أسباب خاصة، ولكن خلافهم مع الجمهور هو في طريق استفادة العموم هل هو من النص ذاته، أو من القياس؟

قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- عن قول المخالفين للجمهور: « فالذين قالوا ذلك لم يقصدوا أن حكم الآية مختص بأولئك الأعيان دون غيرهم؛ فان هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق.

والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب: هل يختص بسببه أم

(١) انظر: مذكرة في أصول الفقه:٢٥٠، وقواعد التفسير:٢/٥٩٣.



لا؟ فلم يقل أحد من علماء المسلمين إن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال أنها تختص بنوع ذلك الشخص فيعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ»[1].

٤- دعوى أن أسباب ورود النص لم تعط الدراسة الكافية، سببها الجهل بما كتبه العلماء في هذا الشأن سواء في كتب التفاسير، وعلوم القرآن، أو كتب مرويات الحديث، وشروحها، أو ما هو مبثوث في كتب العلوم الشرعية الأخرى، هذا كله فضلاً عن الكتب التي اختصت بجمع تلك الأسباب، ودراستها من حيث الرواية والدراية.

ثالثاً- من لوازم تضعيف هذه القاعدة فتح الباب أمام أهل الأهواء لتحديد ما يؤخذ وما يرد من أحكام الشريعة بدعوى أن تلك الأحكام جاءت لأسباب خاصة؛ مما يفقد الشريعة شمولها وخلودها.

وقد أشار هويدي في النص السابق أن دراسة أسباب ورود الحديث يمكن من قراءة السنة قراءة صحيحة -في نظره- ؛ لأن ذلك سوف يسمح بتحديد الالتزام بكل حديث، وسيرفع حرجاً عن المسلمين يعانون منه نتيجة اللبس القائم في هذا المجال.

وهذا وللأسف حال من يصطدم عقله ورأيه وهواه مع النص الشرعي، فيظل يبحث عن مخرج من هذه الأزمة؛ لأن إلغاء النص هكذا بدون سبب لا يُقبل عنده إن كان إسلامياً، وإن كان علمانياً فلا يُقبل ذلك عند قرائه ممن يعظمون النص الشرعي في الجملة.

فمثلاً يقول خليل عبد الكريم[2] : « إنها سوف ترفع الحرج والعنت عن

---

(١) شرح مقدمة في أصول التفسير: ٢٥.

(٢) كاتب يساري ولد عام ١٣٤٨هـ، درس القانون في جامعة القاهرة، انضم إلى جماعة الإخوان المسلمين، وسجن مرتين بسبب انتمائه إليها، ثم تحول إلى اليسار، حيث كان من أوائل المؤسسين لما يسمى « اليسار الإسلامي » عام ١٣٩٦هـ قبل أن ينضم إلى حزب « التجمع » اليساري حيث أصبح أحد قادته، وأثارت كتبه جدلا كبيرا، فصودرت كتبه وكُفّر من قبل بعض العلماء، ومثل أكثر من مرة أمام نيابة أمن الدولة لأجل ذلك، وكانت آراؤه مشككة ومناقضة للنصوص الشرعية، وقد دافع عن نصر حامد أبو زيد أمام المحكمة في قضية الشهيرة. من كتبه: النص المؤسس ومجتمعه، والجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، والإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، ونعم للشريعة لا للحكم، وشدو الربابة في أحوال الصحابة، وفترة التكوين في حياة الصادق الأمين. وتوفي عام ١٤٢٣هـ. انظر: مقالة قراءة في مشروع الشيخ « الأحمر » .. خليل عبد الكريم، في موقع إسلام أون لاين، وصحيفة الشرق الأوسط العدد ٨٥١٢.

المخاطبين بتلك النصوص اليوم؛ لأنها نصوص تاريخية»[١]، ويقول أبو زيد: «وإذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص -البنية التي تتضمن المسكوت عنه-، وفي السياق الاجتماعي المنتج للأحكام والقوانين، فربما قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام بوصفها أحكاما تاريخية، كانت تصف واقعا أكثر مما تصف تشريعا»[٢].

وهكذا يتم تجاوز القواعد التي قررها علماء الأمة المعتبرون، بمثل تلك الدعاوى الباطلة، لتكون بذلك نصوص الشريعة قابلة دائماً للتعطيل الدائم أو المؤقت -كما عبر بعضهم، والذي هو بمثابة النسخ في الحقيقة لنصوص هي وحي من عند الله والتي يجب أن تكون حاكمة لا محكومة.

ثانياً- تعدد القراءات

تعدد القراءات يراد به -في الخطاب العلماني الحداثي- تعدد التفسيرات والأفهام للنص، وقبولها مهما كانت متباينة ومتناقضة؛ ويتم ذلك تحت زعم أن النص خاضع لأفق القارئ، ومدى قدرته على استنطاقه، ولا يهم أن تكون تلك الأفهام ذات صلة بمقاصد المؤلف الأول أو مراميه، المهم أن يتمكن القارئ من ربط استدعاءاته وإبداعاته بالنص بأي شكل من الأشكال، أو بأي رمز من الرموز، أو بأي علامة من العلامات[٣].

وهذه الصورة هي من نتاج إعمال المنهجيات والنظريات اللغوية -الغربية الأصل- في مجال الهرمنيوطيقا[٤]، والنقد الأدبي الحديث، وخاصة

---

(١) شدو الربابة في أحوال الصحابة، خليل عبد الكريم:٨٦، دار سينا، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

(٢) النص- السلطة- الحقيقة:١٣٩.

(٣) انظر: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية، عبدالعزيز حمودة:٦٧، سلسلة عالم المعرف، الكويت، ١٩٩٨م، والعلمانيون والقرآن:٧٠٢.

(٤) الهرمينوطيقا هي فن كشف الخطاب في الأثر الأدبي. كما تعني تقليدياً فن تأويل النصوص المقدسة الإلهية أو النصوص الدنيوية البشرية، وهو مصطلح مستخدم في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني، والهرمينوطيقا تختلف عن مطلق التأويل في كون محور البحث فيها هو في آليات الفهم ولذلك يكون التركيز فيها على القارئ فيها أما في التأويل فالتركيز يكون على القائل. انظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المسيري١/٨٧، دار الشروق القاهرة، الطبعة الأولى،١٩٩٨م، ودليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي وسعد البازعي٨٨، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة٢٠٠١م، وموقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي:١٦٠، والعلمانيون والقرآن، الطعان:٦٧٥.



البنيوية[1] والتفكيكية[2].

وتتفق هذه المناهج -في الجملة- على أن النص بمجرد أن يُدوَّن يصبح مستقلاً

---

(١) البنيوية فلسفة لا عقلانية مادية تشكل ثورة ضد الوضعية، وهي تدَّعي أنها تتجاوز الميتافيزيقا، ولذا فهي ترفض الوجودية والفكر الإنساني الهيوماني بشكل عام. وهي مشتقة من البنية، إذ تقول: كل ظاهرة، إنسانية كانت أم أدبية، تشكل بنية، ولدراسة هذه البنية يجب علينا أن نحللها إلى عناصرها المؤلفة منها، بدون أن ننظر إلى أية عوامل خارجية عنها، ولذا لم تهتم البنيوية بالأسس العَقَديَّة والفكرية لأي ظاهرة إنسانية أو أخلاقية أو اجتماعية، وكانت البنيوية في أول ظهورها تهتم بجميع نواحي المعرفة الإنسانية ثم تبلورت في ميدان البحث اللغوي والنقد الأدبي، وكان يخيل إلى البنيويين أن النص لا يحتاج إلا إلى تحليل بنيوي كي تنفتح للناقد كل أبنية معانيه المبهمة أو المتوارية خلف نقاب السطح. وقد وجهت إليها الكثير من الانتقادات، منها: أن التحليل البنيوي يتجاهل كلاً من الواقع المادي والإنسان الفرد ويعلقهما ويَردُّ كل شيء إلى مبدأ واحد لا هو موضوعي ولا هو ذاتي، لا هو مادي ولا هو عقلي، فالبنيوية من ثم شكل من أشكال التفكيك والتقويض الجذري الذي يهدف إلى إلغاء الذات الفردية، وأيضا فإن الفلسفة البنيوية ترفض الفلسفة الهيومانية الإنسانية، إلا أنها فلسفة متمركزة حول الإنسان. انظر: المعجم الفلسفي، صليبا: ١/٢١٧، والمرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، د. عبد العزيز حمودة: ٢٨٢، ٢٦٩، ٢٠٠، والموسوعة الميسرة: ٢/٨٩٧، ودليل الناقد الأدبي، الرويلي والبازعي: ٦٧، وموقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي: ٢٢٥، والعلمانيون والقرآن: ٦٨٩.

(٢) «التفكيك» بالمعنى العام هو فصل العناصر الأساسية في بناء ما بعضها عن بعض بهدف اكتشاف العلاقة بين هذه العناصر، والثغرات الموجودة في البناء، واكتشاف نقط الضعف والقوة. والفلسفة التفكيكية (ما بعد الحداثة) فلسفة تهاجم فكرة الأساس نفسها، أي رفض المرجعية، وهي تحاول إثبات أن النظم الفلسفية كافة تحتوي على تناقضات أساسية لا يمكن تجاوزها، ومن ثم لا تصبح هذه النظم بذاتها طريقة لتنظيم الواقع وإنما علامة على عدم وجود حقيقة بل مجرد مجموعة من الحقائق المتناثرة فقط، وتصبح كل الحقائق نسبية، ولا يكون ثمة قيم من أي نوع. ومثل هذا التفكيك ليس مجرد آلية في التحليل أو منهجاً في الدراسة وإنما رؤية فلسفية متكاملة وهي فلسفة يؤدي التفكيك فيها إلى تقويض ظاهرة الإنسان وأي أساس للحقيقة. ورائد هذه الفلسفة هو جاك دريدا (تلميذ هايدجر) الذي استخدم في أولى دراساته الفلسفية اصطلاح «تخريب» أو «تقويض» (destruction)، ثم استخدم مصطلح «تفكيك» (deconstruction)، والقراءة التفكيكية هي قراءة مزدوجة تسعى إلى دراسة النص أياً كان دراسة تقليدية أولاً لإثبات معانيه الصريحة، ثم تسعى إلى تقويض ما تصل إليه من نتائج في قراءة معاكسة تعتمد على ما ينطوي عليه النص من معانٍ تتناقض مع ما يصرح به، ويمكن القول إن دريدا يسير على أثر كل من نيتشة وهايدغر في فلسفتهما العدمية والهدمية. انظر: المرايا المحدبة: ١٥، ٢٩١، ٣٠٠-٣٠٦، ٣٢١، ودليل الناقد الأدبي: ١٠٧، وموقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي: ٢٢٦، والعلمانيون والقرآن: ٦٩١.

عن قصد الكاتب، وتنفتح عندئذ إمكانيات التأويل المتعددة؛ لأن دلالة النص العميقة ليست هي ما أراد الكاتب قوله، بل ما يقوم عليه النص بما فيه إحالاته غير المعلنة، وتكون مهمة القارئ هي الكشف عن « شئ النص غير المحدود » ؛ وتصبح قراءة كتاب ما هي النظر إلى مؤلفه كأنه قد مات.

هذه الدائرة التأويلية ستحول الثبات إلى حركة؛ نظراً لأن المعنى وقع استبداله بالفهم، وهذا الفهم مرتبط بذات بشرية متحولة ومتغيرة ، لذلك أصبح الفهم بحسب ما يريده القارئ، لا كما يريده المؤلف؛ وبهذا لا يمكن الاستقرار على معنى، فهناك موت وانهدام للمعاني، وتخلّق جديد لدلالات أخرى[(١)] .

لقد ساهمت تلك المناهج –وبالأخص التفكيكية- في زعزعة المسلمات التقليدية للميتافيزيقيا الغربية، وانعكس ذلك بشكل مباشر على قراءة النصوص الدينية، ومع ذلك فلا تزال تلك المناهج والآليات غير ثابتة وليست نهائية في الفكر الغربي؛ لأن الانتقادات تكتنفها من كل جهة، ولا تكاد تبرز مدرسة أو نظرية، حتى تقوم أخرى على أنقاضها، كما هو الحال في التفكيكية التي قامت على أنقاض البنيوية.

ولا تزال الاتجاهات الفلسفية والعقلانية العربية تجتر تلك الآليات المستهلكة في الفكر الغربي، وتبشر بها على أنها آخر ما توصلت إليه المنهجيات الحديثة، وعلى أنها الوسائل الضرورية اللازمة لفهم النص وتحليل الخطاب[(٢)] .

وإن تلك المنهجيات قد تضمنت عدداً من الأسس التي أفرزت ما يسمى بتعدد القراءات، ويمكن إجمال تلك الأسس فيما يلي[(٣)] :

١ – النصوص كلها سواء:

الاختلاف بين النصوص لا يهم، سواء كان من حيث المصدر، أو المحتوى والمضمون، وإنما المهم كيفية إنباء الخطاب وطريقة تشكله.

---

(١) انظر: العلمانيون والقرآن: ٤٢٠ ، وموقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي: ٢٢٨، ومناهج الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث: ٢٥٣، وما بعدها

(٢) انظر: العلمانيون والقرآن: ٦٩٤، ومناهج الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث: ٢١٢، ٢٩٩.

(٣) انظر: العلمانيون والقرآن: ٤٢٤، ٦٩٤، وما بعدها، وموقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي: ٣٨٩، ومناهج الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث: ٢٥٦، ٢٨٩.

وعلى هذا فالتعامل مع النص يتم دون تمييز بين النص الشرعي وبين النص الشعري أو غيره من النصوص ما دام الجميع نصا لغويا.

ومبررهم في ذلك كما يقول أركون: « إن التقديس للكتب المقدسة خلع عليها وأسدل بواسطة عدد من الشعائر، والطقوس، و التلاعبات الفكرية الاستدلالية، والظروف السياسية والاجتماعية والثقافية »[١]؛ ولذا فهو يدعو إلى أنه « لا بد من النظر إلى القرآن ليس على أنه كلام آت من فوق، وإنما على أنه حدث واقعي تماما كوقائع الفيزياء والبيولوجيا »[٢].

ولتحقيق تلك المساواة بين النصوص يقول علي حرب[٣] : « ولا بد من نزع هالة القداسة عن الوحي بتعرية آليات الأسطورة، والتعالي، والتقديس التي يمارسها الخطاب القرآني »[٤].

٢- ليس للنصوص معاني ثابتة أو دلالات ذاتية :

فلا توجد -عندهم- عناصر جوهرية ثابتة للنصوص ، وليس للألفاظ أي دلالة ذاتية، فالنص هو فضاء دلالي ، وإمكان تأويلي. والقراءة لا تخرج من مأزقها إلا إذا توقفنا عن النظر إلى النص بوصفه أحادي المعنى ، وإلى القراءة بوصفها تتطابق مع النص، ولذلك فالنص الذي ينص على الحقيقة ينتهي بانتهائها ، ولكن النص لا يقول الحقيقة، والقراءة هي التي تحيله إلى معنى، ولا يمكن الوصول إلى المعنى الحقيقي الموضوعي للنص الديني، والقصد الإلهي منه، لأنه لا وجود لهذا المعنى فالمعنى متغير من عصر إلى عصر[٥].

---

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني:٢٥.

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي:٢٨٤.

(٣) مفكر لبناني، اهتم بالتفكيكية في نقد النصوص الفكرية والفلسفية، ونظرته للأديان تنطلق من تلك الفلسفة، فعند سؤاله هل يؤمن أو لا يؤمن، كان من جوابه: « إني فيما أمارس البحث والكتابة فإني لا أرسو عند ثوابت فكرية، ولا أحاول تسييج عقلي بأي سياج عقائدي أو إيديولوجي » ، ومن كتبه: نقد النص، ونقد الحقيقة، والتأويل والحقيقة. انظر: خطاب الهوية -سيرة فكرية-، علي حرب، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ١٩٩٦م، وموقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي:٣٨٥.

(٤) نقد النص، علي حرب:٢٠٣، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م.

(٥) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبوزيد:٤٢٤، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦م، ونقد الحقيقة، علي حرب:٩، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥م.

ومن هنا يقرر بعضهم أنه « لا بد للتقدم والنهضة من خلخلة القناعات وزحزحة المعتقدات»[1].

٣-الأصل في الكلام التأويل :

كل كلام يُتأول بدعوى أن التأويل لازم من لوازم اللغة، وهو صفة ملازمة لكل خطاب دون تفريق بين النص الواضح، وبين المجمل أو المبهم أو المتشابه، ومن ثم فالتأويل ضرورة للنص، ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به؛ ذلك أن « النصوص جميعاً سواء في ممارسة الحجب والمخاتلة والألاعيب والمراوغة»[2].

والقرآن على ذلك كله متشابه وفيه دلالات محتملة لا تحصى، وتتيح للكل أن ينطقوا باسمه؛ وعلى ذلك لا يوجد نص مُحكم يدل بمنطوقه على مفهومه دلالة مباشرة.

وإن قوة النص في حجبه ومخاتلته لا في إفصاحه وبيانه، بينما النص المحكم ذو البعد الواحد الذي يكون أحادي التصور هو نص إمبريالي دكتاتوري، أما النص المتشابه المراوغ فهو النص الثري الذي يستجيب لإمكانيات القراءة المتعددة[3].

٤- موت المؤلف :

نتج القول بذلك مع التركيز على اللغة ودلالاتها، ومع تطور المنهج البنيوي ودعوته إلى محاربة المذهب الإنساني، ومع شيوع التفكيكية، لم يعد المؤلف يُنظر إليه على أنه عبقري، وإنما هو مستخدم للغة، ولذلك فهو ليس منشئاً للنص أو مصدراً له، يحتكر معناه ويوجه قارئه، وإنما أصبح المعنى يعتمد على القارئ الذي يستمد معرفته من الدربة والموهبة والكفاءة، وما المؤلف إلا ناسخ يعتمد على مخزون هائل من اللغة الموروثة، وهذه اللغة هي التي تنطق وتتكلم وليس المؤلف[4] ، أدى كل ذلك

---

(١) نقد النص، علي حرب:٧٢.

(٢) نقد النص، علي حرب:١٧.

(٣) انظر: مفهوم النص -دراسة في علوم القرآن-، أبو زيد:٢٠٥،٢٠٤، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة السابعة، ٢٠٠٥م، ونقد النص، علي حرب:١٨،٢٠.

(٤) انظر: دليل الناقد الأدبي:١٥٢.

في النهاية إلى استبعاد المؤلف ثم إعلان موته[1].

وعليه -كما قال بعضهم- : « فإن مهمة القارئ الناقد أن لا يُؤخذ بما يقوله النص، مهمته أن يتحرر من سلطة النص لكي يقرأ ما لا يقوله، فالنص يحتاج إلى عين ترى فيه ما لم يره المؤلف وما لم يخطر له»[2].

٥ - النسبية :

ليس من حق أحد من البشر -في منظور الخطاب العلماني- أن يُقرر معنىً نهائيًا للقرآن؛ لأنه عندئذ سيضع نفسه وصياً على الناس بوصاية إلهية، ومحتكراً للحقيقة، وعلى مستوى العقائد لا يمكن لأحد من الناس أن يتكلم باسم الله لأنه سيجعل من نفسه نائباً عن الإله؛ ومن هنا فليس من حق أحد أن يفرض تصوراً معيناً لله، ولا يمكن للبشر أن يصلوا إليه بشكل مباشر، وإنما يقدمون عنه تصورات مختلفة بحسب المجتمعات والعصور.

ومن هنا فإن القرآن بنظر الخطاب العلماني ليس له ثوابت، بل هو مجموعة من المتغيرات يَقرأ كل عصر فيه نفسه، ولا توجد قراءات صحيحة وأخرى خاطئة، فالقراءات كلها صحيحة ، والخطأ هو قراءة المعاصرين للقرآن بمنظور غير عصري؛ إنه مفتوح على جميع المعاني ، إنه كون من العلامات والرموز، ويمكن أن يتسع حتى لتأويلات المخالفين للإسلام ، ويتكيف مع كل الاتجاهات والأغراض، لأنه من حق غير المسلمين الذين يعيشون في المجتمع الإسلامي أن يفسروا القرآن بما يوافق ثقافاتهم ومعتقداتهم ، ولذلك جاء النص مجملاً عاماً كلياً لأنه رحمة للعالمين وهداية للناس؛ ولذا -عندهم- كان النص القرآني قادراً على توليد مختلف القراءات والتأويلات حتى التعارض والشقاق.

وما دام القرآن -عندهم- لا ينص على الحقيقة، فإن المعاني فيه لا نهائية

---

(١) انظر ما كتبه حسن حنفي في مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١٩، ١٤٢٣هـ:٨٩-٩١، ٩٤، ١٠٠.

(٢) الممنوع والممتنع في نقد الذات الفكرة، علي حرب:٢٢، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٥م.

ولا تقف عند حد؛ ولذلك فلا يحق لأي تفسير أن يُغلق القرآن، لأن النصوص تُنتِج دائماً دلالات جديدة مفتوحة مطردة، والركون إلى التفسير الحر في موت للنص.

ولذلك يجب أن يكون التأويل بلا حدود، والعلاقة بين القارئ والنص علاقة ناسخ بمنسوخ؛ لأن القراءة للنص ليست استهلاكاً، وإنما إعادة إنتاج وإعادة كتابة له، وعليه فلا سبيل إلى إيجاد قراءة موضوعية لأي نص، وستظل القراءة تجربة شخصية، ويظل إنتاج الدلالة فعلاً مشتركاً بين القارئ والنص، ويظل النص متجدداً بتعدد القراء من جهة، وباختلاف الظروف من جهة أخرى[(١)].

إن مثل هذه الدعوى العبثية العدمية لا مكان لها في الشريعة الإسلامية؛ لأن المعرفة في الشريعة مبنية على الإيمان المؤسس على التصديق الجازم واليقين الذي لا شك فيه، بينما هذه الدعوى هي في الحقيقة فكرة ترتبط بموقف فلسفي يسيطر على العقل الغربي وهو اليأس من تحصيل اليقين، مما جعل المعرفة كلها ذات طبيعة افتراضية، فهي دائماً بانتظار التعديل والتغيير، وانهارت مقولة المعرفة الموضوعية، أو المعرفة اليقينية؛ وبهذا الشكل تصبح القراءة عملية تغيير للحقيقة، وليست نقلاً أو تفسيراً لها[(٢)].

وبناءً على ذلك فلا مجال في هذه الدعوى للحديث عن الثوابت واليقينيات؛ لأن تلك الثوابت واليقينيات تمثل حواجز أمام عبث مدارس الحداثة وما بعد الحداثة.

كما أنه لا مكان في هذه الدعوى لنصوص مقدسة؛ لأن المقدس -بزعمهم- يحاصر العقل ويحول بينه وبين الانطلاق والتحرر؛ ولذا فإن السبيل إلى ذلك استخدام تلك الآليات الغربية لنقد النصوص الشرعية، لتنزع القداسة عنها بزعم أنها نصوص لغوية، قابلة لكل الأفهام، لينفتح الباب لفوضوية لا حدود لها، خاصة عند استخدام الفلسفة التفكيكية التي تخرّب كل شيء، وتشكك في كل الأفكار المستقرة عن

---

(١) انظر: قضايا في نقد العقل الديني، أركون: ٢٧٩، والتراث والتجديد، حنفي: ١١٢، ونقد الحقيقة، علي حرب: ٨، ١٢.

(٢) انظر: المرايا المحدبة: ٣٦، ١٠٥، ٣٣٩، والعلمانيون والقرآن: ٦٩٥، ٧٤٣، ومناهج الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث: ٢٤٦، ٢٩٢.

العلامة واللغة والنص والسياق والمؤلف والقارئ والتاريخ، وتقوِّض كل شيء دون أن تبني شيئاً[1].

موقف أصحاب هذا الاتجاه من تعدد القراءات:

لقد أدرك بعض أصحاب هذا الاتجاه خطورة هذه الدعوى، فقاموا بكشف أبعادها، وجوانب الخطر فيها، تحذيراً للأمة من مثل هذه الدعاوى الهدامة.

وقد اهتم د.محمد عمارة بكشف خطورة هذه الفوضى التأويلية، مُرجعاً ظهورها في الفكر العربي المعاصر إلى ما أسماه القفزة النوعية الكبرى، التي انتقلت فيها حداثة عصر التنوير الغربي ذات الفلسفة الوضعية، بالتأويل، من السعي إلى حقيقة مقاصد النص – موحيه أو مؤلفه – إلى تحرير فهم القارئ للنص من المقاصد والمعاني والقيم والأحكام التي أرادها صاحب النص من ورائه، فيما أصبح يعرف بعلم الهيرمينوطيقا، كما تبلور في القرن الثامن عشر الميلادي[2].

وذكر أن تحول دراسة النصوص من محاولة تفسير النص المعتمد على التوصل إلى قصد المتكلم، إلى محاولة معرفة آليات الفهم قد أثار كثيراً من المشكلات التي لم تكن مطروحة من قبل، منها الإطار الاجتماعي والثقافي والحضاري الذي ينتج فيه النص مقارناً بالإطار الذي يستقبل فيه، فالبعد الزماني والمكاني اللذان يفصلان بين النص والقارئ قد أصبحا عائقاً أمام فهم النص.

كما ذكر أن مفاهيم النسبية تسللت إلى دراسة النصوص، والتي مؤداها أن كل منتج ثقافي مشروط بظروف إنتاجه التي تختلف من عصر إلى عصر، ومن مكان ومن لغة إلى لغة، ومن ثقافة إلى ثقافة.. الخ؛ مما قاد إلى طرح أسئلة من نوع هل يستطيع القارئ فهم صحيح النص؟ وما هو الفهم الصحيح للنص؟ وهل هناك فهم واحد صحيح؟ ومن أين تنبع الدلالة؟ من المتكلم؟ أو من القارئ؟ أو من النص؟[3]

---

(١) انظر: العلمانيون والقرآن: ٧٦٠، وموقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي: ٣٦٧، ٣٩٢، ومناهج الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث: ٢٤٦، ٢٩٢، ٣٠٨.

(٢) انظر: قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي: ١١.

(٣) انظر: المصدر السابق: ١٤-١٥.

وقال: « كانت الإجابة قاطعة في الماضي بأنها تنبع من المتكلم، أو بمعنى أصح من قصد المتكلم في توصيل رسالة معينة، ولكن التغير الجوهري الذي ساد دراسة النصوص الفنية هو الدور الجوهري الذي أخذ يلعبه القارئ في تلقي النص، بحيث يمكن أن يقال: إن القارئ هو الذي ينتج النص، ويصبح هناك عدد من النصوص بعدد القراء الذي يتلقون النص »[(١)].

وذكر أن الهيرمينوطيقا « أقامت القطيعة المعرفية الكبرى مع منظومة القيم التي جاء بها النص، فكانت – في هذا النسق الفكري الغربي :- علم فهم النص الذي أحل « الدلالة » و« المغزى » محل « المعنى » ، فأقام القطعية مع الموروث، والموروث الديني على وجه الخصوص »[(٢)].

وأنها طبقت « هذا المنهج في قراءة النصوص كل ألوان النصوص، الدينية منها والبشرية، ولم تميز في النص المؤول بين محكم لا يقبل التأويل وبين متشابه يقبل التأويل، كما لم تضع من الضوابط للتأويل ما ينقذ ثوابت المعاني والقيم والأحكام والعقائد من هذا الاجتياح الهيرمينوطيقي لمعاني النصوص »[(٣)].

وفي سياق نقده هذه الدعوى يمكن أن نستخلص ماذكره من نتائج ترتبت على هذه الدعوى فيما يلي[(٤)]:

١. لقد ترتب على ذلك القطيعة مع مقاصد المؤلف والمتكلم، ومع المعاني التي أودعها النص الذي أبدعه، وما يتبع ذلك من قطيعة مع الموروث، ومع الموروث الديني على وجه الخصوص، بل إن هذه القطيعة في هذا الميدان تحديداً كانت المقصد الأعظم لهيرمينوطيقا ثقافة الحداثة الوضعية، التي أحلت الإنسان الطبيعي محل الإنسان الرباني، وجعلت هذا الإنسان الطبيعي محور الثقافة بدلاً من الله، فأقامت قطيعة معرفية كبرى مع التقاليد الدينية الموروثة.

---

(١) المصدر السابق:١٥.

(٢) المصدر السابق:٧.

(٣) المصدر السابق:١٤.

(٤) انظر: المصدر السابق:١٥-١٨.

٢. لقد فتحت الهيرمينوطيقا باب الغلو في التأويل على النحو الذي لم يعد هناك في نص من النصوص معنى ثابت، وأصبح بإمكان القارئ أن يستخرج من النص دلالة ليست ما قصد إليها المؤلف، حتى لو كانت هذه الدلالة من إسقاط القارئ.

٣. ولقد جعلت الهيرمينوطيقا القطيعة مع نظام القيم الذي تحمله النصوص التراثية هدفاً من أهدافها، والهيرمينوطيقا تبدأ عندما لا نكون مسرورين بالانتماء إلى تقليد متوارث.

٤. ٤) هكذا تم - في الهيرمينوطيقا تأليه القارئ كل قارئ والحكم بموت المؤلف ، وموت المعاني والمقاصد التي قصد إليها المؤلف ، ونسخ القيم والأحكام التي حملها التراث ، وتحويل النص - الذي كاد أن يموت هو أيضاً ، عندما جرد من مضامينه الأصلية - إلى أداة في يد الفهم الذاتي للقارئ، تتعدد دلالاته بتعدد القراء، دون أن تكون هناك دلالة صحيحة من بين الدلالات التي تتعدد بتعدد القراء والقراءات.

وخلاصة الأمر أنه « عندما يتم تعميم كل ذلك في كل النصوص ، الديني منها البشري ، المحكم منها والمتشابه ، الذي تقوم الدواعي على تأويله والذي لا دواعي لتأويله، الذي تسمح المواضعات اللغوية بتأويله والذي لا تسمح له بالتأويل، عندما يحدث ذلك - في هذه الهيرمينوطيقا الغربية - فإننا نكون أمام « لا أدرية- عبثية« لا يعلم مداها إلا الله، والقائلون بعدمية وفوضوية وتفكيكية ما بعد الحداثة في الواقع الفكري المعاصر! » [1] .

وفي سياق مقارنته بين هذا التأويل وبين التأويل الباطني يرى أن « هذا التأويل الهيرمينوطيقي - الوضعي - العلماني - وإن كان شارك في الغلو ذلك التأويل الغنوصي الباطني للنص الديني، بتفريغه من محتواه، وتعميم هذا الغلو التأويلي على جميع النصوص، لا فرق عنده بين متواتر وغير متواتر، ولا بين محكم ومتشابه، ولا بين وحي وغير وحي؛ وذلك بدعوى أنه لا يوجد نص لا يمكن تأويله من أجل إيجاد

(١) المصدر السابق:١٨، وكان الأولى أن لا يعطف بالواو هنا؛ لأن علم الله أوسع من علم كل أحد.

الواقع الخاص به إلا أنه - أي هذا التأويل الهيرمينوطيقي الوضعي - قد ذهب إلى عكس الاتجاه الباطني في التأويل؛ فالتأويل الباطني يزعم أنه ينتقل بالنص من جسده إلى روحه، بينما الهيرمينوطيقا الوضعية تنتقل بالنص من روحه إلى جسده، وبعبارة أدق، تنتقل بالدين من الإلهية إلى الطبيعة، ومن الميتافيزقيا إلى الفيزيقا، ومن الوحي إلى العقل والتجربة الحسية »[1].

وقد ذكر أمثلة في الفكر العربي المعاصر لإعمال هذا المنهج التأويلي، وبيّن ما اتصفت به من مادية ووضعية، انتهت بها إلى العبثية والعدمية[2].

وقد اعتنى د. عبد المجيد النجار بكشف حقيقة هذه الدعوى، وبيان مخاطرها، وقد ذكر أن من المبادئ الأساسية التي تنطلق منها دعوى الظنية المطلقة للنص الديني؛ مما يجعله نصاً مفتوحاً على كل القراءات، مما يترتب عليه أن أي فهم يدعيه أي مدع فإنه ينبغي أن يحظى بالاحترام، إذ يمكن أن يكون حقا، حتى لو خالف ما أجمع عليه المسلمون[3].

ومن الأسس التي ذكرها أيضاً، ذاتية القراءة للنص الديني، بمعنى أنه من حق الفرد أن تكون له قراءته الخاصة لهذا النص، ينتهي فيها إلى ما يرتضيه من مدلول بحرية مطلقة[4].

وبين بعض ما تتضمنه هذه الدعوى من المخاطر، ومن ذلك[5]:

١. ستؤول هذه الدعوى إلى ذاتية التدين، وتتعدد صوره بين الناس بتعدد فهمهم للنصوص الشرعية.
٢. إهدار كثير من الأحكام الشرعية في الأصول والفروع.
٣. إلغاء الفهم السائد للدين لتُحل محله فهما جديداً هو في حقيقته دين جديد.

---

(١) المصدر السابق:٦٩.
(٢) نقل عددا من النقول عن: حسن حنفي، ونصر حامد أبو زيد، وأركون، وعلي حرب، انظر: المصدر السابق:٦٩-٨٢.
(٣) انظر: القراءة الجديدة للنص الديني:٣٥.
(٤) انظر: المصدر السابق:٤٦.
(٥) انظر: المصدر السابق:٤٧، ٦٦، ٨٥.



وقد رد الشيخ القرضاوي على هذه أصحاب هذه الدعوى في سياق حديثه عن مقولة: « القرآن حمال أوجه» ، وذكر أن هذه الكلمة رويت عن علي ، حين وجه ابن عباس رضي الله عنهما لمحاجة الخوارج، فقال له: « لا تجادلهم بالقرآن، فإنه حمال أوجه وخذهم بالسنن»[1] .

وذكر أنه قد بحث عنها في مظان كثيرة فلم يجدها بهذه الصيغة، رغم اشتهارها، لكن الشهرة ليست دليل الصحة.

وقال: « ولقد اتخذ بعض الناس من كلمة أمير المؤمنين علي تكأة يعتمدون عليها في دعوي عريضة: أن القرآن يحتمل تفسيرات مختلفة، وأفهاما متباينة، بحيث يمكن أن يحتج به على الشيء وضده، ولو صح ما ادعوه على القرآن الكريم لم يكن هناك معنى لإجماع الأمة بكل طوائفها على أن القرآن هو المصدر الأول للإسلام عقيدة وشريعة، ولم يكن هناك معنى لوصف الله تعالى القرآن بأنه نور وكتاب مبين، ...فكيف يكون الكتاب المبين، التبيان، الهدى، البينة، الفرقان، الرحمة غامضا أو قابلا لأي تفسير يشرق صاحبه أو يغرب؟

وقد قال تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء:٥٩] ، وقد أجمع المسلمون على أن الرد إلى الله يعني الرد إلى كتابه، وأن الرد إلى الرسول بعد وفاته يعني الرد إلى سنته، فإذا كان الكتاب حمال أوجه- كما يقال- فكيف أمر الله تعالى برد المتنازعين إليه، وكيف يعقل أن يرد التنازع إلى حكم لا يرفع التنازع بل هو نفسه متنازع فيه؟...

قد يكون أمر حمل القرآن للأوجه صحيحا بالنظر إلى الآيات المتشابهات التي تحتمل أكثر من فهم، وأحسب أن هذه هي التي قصدها علي - رضي الله عنه- بكلمته إلى ابن عباس إن صحت عنه، فالمنحرفون الذين في قلوبهم زيغ دائما يعتمدون في استدلالاتهم علي المتشابهات ويعولون عليها، أما الآيات المحكمات- اللاتي هن أم الكتاب وأصله ومعظمه- فهي العمدة في الفهم والاستنباط وإليها ترد المتشابهات، وإليها يرجع المتنازعون في التفسير والاجتهاد»[2] .

---

(١) عزاه السيوطي إلى أبن سعد في الطبقات. انظر: الإتقان في علوم القرآن:١/ ٤١٠.
(٢) كيف نتعامل مع القرآن العظيم:٤٦.

ومع هذا الموقف القوي والواضح في الرد على هذه الدعوى من قبل الشيخ القرضاوي، ود. محمد عمارة، ود. عبد المجيد النجار، إلا أنه يلاحظ على آخرين من أصحاب هذا الاتجاه عدم وضوح موقفهم من هذه المسألة، وبخاصة عند تعليقهم على المقولة المنسوبة لعلي .

فالشيخ الغزالي -رحمه الله- وإن شرط صحة المقصد إلا أنه صاغ القول بطريقة إنشائية وربط مفهوم تلك الكلمة بصفة المرونة المناسبة لتغير العصور، حيث قال: « بقي أن القرآن حمال أوجه. كما يقال. وهذا جزء من إعجازه، وليس عيبا فيه.. وكون الآيات مرنة، فذلك لكي تطاوع العصور كلها، لكن مع حسن النية وسلامة شرف القصد، فإن المرونة تكون أساسا لسعة العصور كلها، لا أساسا للعب والعبث، ومع ذلك فإن كان هناك أساس للعبث من أنه حمال أوجه، تأتي هنا السنة، ما تواتر منها وما صح.. وهذا ما نستطيع أن نضمه للقرآن في تكميل المنهج »[1].

وقال: « العبارة القرآنية فيها مرونة تجعل معاني كثيرة تخرج منها أو تتحملها الآية، وهذا ما أشار إليه الإمام علي كرم الله وجهه عندما قام ابن عباس وجادل الخوارج: « لا تحاجهم بالقرآن، فإن القرآن حمال أوجه »، « فكلمة « حمال أوجه « هي في الحقيقة تشير إلى طبيعة الصياغة القرآنية، وكان لابد أن تكون في الصياغة هذه المرونة لكي تبقى وتكون ممتدة مع الزمن »[2].

وأبعد الأستاذ فهمي هويدي في تعليقه على الكلمة عندما قال: « وكلمات الإمام علي هذه بالغة الأهمية والدلالة، وتشكل أحد المفاتيح التي يمكن أن تفيدنا في فهم أبعاد القضية التي نناقشها، ذلك أن القرآن الكريم « حمال أوجه« حقا، تستطيع أن تطوع نصوصه لصالح أي موقف تختاره، في مسافة تتسع من الالتزام بقصد الشريعة إلى محاولات نقض الشريعة! من الانتصار بالقرآن إلى الانتحار بالقرآن، كما قلت في مناقشة سابقة.

لقد كان طبيعيا ومنطقيا في كتاب أنزل ليكون خالدا أن يمس حياة الناس في الكليات لا الجزئيات، فيما هو ثابت، وليس متغيرا.

---

(١) كيف نتعامل مع القرآن: ١٥٠.

(٢) المصدر السابق: ٢٠٨.

وكان طبيعيا ومنطقيا في كتاب يمجد الإنسان ويعلن أن الكون كله مسخر له بل يعتبره خليفة الله في أرضه، أن يعطي لهذا الإنسان فرصة واسعة للاختيار وصنع واقعه تبعا لاحتياجاته، وما يستجد في حياته الدائمة للحركة والتطور»[١].

وعكس د. أحمد أبو المجد المسألة عندما قال: « وإذا كان كتاب الله حمال أوجه، فإن آلاف الأحاديث النبوية حمالة لعشرات من الأوجه»[٢].

المناقشـة :

إن مـا قـام به بعض أصحاب هـذا الاتجاه من كشف لأبعاد هـذه الدعوى الخطيرة، يعد قيامـا بما ينتظر منهم من حماية الدين وتحذير الأمة من المذاهب الهدامة، وهو مما يحمد لهم، ولكن هناك بعض المسائل التي لم تحرر تحريرا صحيحـا، أو لم تحرر بالقدر الكافي؛ مما يعد قصورا في إغلاق الباب أمام مثل هذه الدعوى، وهذه المسائل هي:

١. إن موقف أصحاب هذا الاتجاه من التأويل لم يتم الالتزام فيه بالمصطلح الشرعي للتأويل، ولم يأتوا بضابط دقيق وموضوعي يفرق به بين ما يصح تأويله وما لا يصح، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.
٢. مصطلحات الثوابت والقطعيات والظنيات مصطلحات مجملة، كما أنها إضافية، فما يكون قطعياً عند أحدهم يكون ظنياً عند الآخر.
٣. دعوى أن معظم دلالات النصوص الشرعية هي ظنية دعوى إن صحت بالنسبة إلى مجتهد، فلا تصح نسبتها إلى عموم نصوص الشريعة، لأن ما كان منها ظاهراً فالأصل حمله على الظاهر ما لم يدل دليل على خلاف ذلك، وما كان مجملاً فلا بد له من نص مبين إما من الكتاب أو السنة.
٤. جملة « كون القرآن حمال أوجه» –على افتراض صحتها– حملها العلماء على وجهين[٣]:
   ١. أن هناك نصوصاً مجملة لا يتضح معناها إلا بالنصوص التي بينتها من السنة.

(١) القرآن والسلطان:٥٥.
(٢) بحث بعنوان: الاستعانة بالسنة النبوية في تحقيق نهضة إسلامية شاملة، مجلة المسلم المعاصرة، العدد: ٦١، ١٩٩١م:٢٤.
(٣) انظر: الإتقان في علوم القرآن:١/٤٠٩، وفتح القدير، الشوكاني:١/١٧.

٢. ما قد يوجد في بعض ألفاظ القرآن من كون اللفظ الواحد يحتمل معاني متعددة فيحمل عليها إذا كانت غير متضادة، ولا يقتصر به على معنى واحد.

وكون ألفاظ القرآن تدل على أكثر من معنى، فهذا من أوجه إعجاز القرآن، الذي بلغ الغاية في البلاغة والفصاحة، ولكن اعتماد المعنى المراد من اللفظ يخضع لقواعد دقيقة غايتها الاجتهاد في معرفة مراد الله تعالى، ومن تلك القواعد ما يلي[1] :

- الكلمة إذا احتملت وجوهاً لم يكن لأحد صرف معناها إلى بعض وجوهها دون بعض إلا بحجة؛ لأن الآية تحتملها جميعاً.
- إذا احتمل اللفظ معاني عدة ولم يمتنع إرادة الجميع حمل عليها.
- قد يحتمل اللفظ معان عدة، ويكون أحدها هو الغالب استعمالاً في القرآن، فيقدم خاصة إذا كان لا يمكن إرادة تلك المعاني جميعاً.
- قد يكون اللفظ محتملاً لمعنيين في موضع ويعين في موضع آخر.
- تحمل الآية على المعنى الذي استفاض النقل فيه عن أهل العلم وإن كان غيره محتملاً.

أما الاعتقاد بأن القرآن في ذاته يحمل معاني متعددة بل ومتضاربة وأنها خاضعة لذاتية القارئ، فهذا انتقاص لبيان القرآن وهدايته كما قال الشيخ القرضاوي، كما أنه مناقض للأمر بالتحاكم والرد إليه عند التنازع.

وبعد هذا العرض تبين أن بعض أصحاب هذا الاتجاه قاموا بجهد مشكور في كشف حقيقة هذه الصور المعاصرة لتأويل النصوص الشرعية، وفي الرد على بعض الشبهات التي اقترنت بها، ولا شك أن ذلك يُعد قياماً منهم بمسئولية حماية الدين، وتحذيراً للأمة من المذاهب المنحرفة والأفكار الهدامة.

ولكن ما ورد عن بعضهم من ربط لبعض النصوص بظروفها التاريخية، وقصر الفهم لها في ضوء ما أحاط بها من ملابسات، أو عدم التحرير العلمي الكافي لمسألة تعدد معاني بعض ألفاظ النصوص، إضافة إلى التوسع في حدود التأويل سواء كان ذلك على المستوى النظري أو كان على المستوى التطبيقي، فإن ذلك كله مما يفتح ثغرة أمام أصحاب تلك الدعاوى الخطيرة.

---

(١) انظر تفصيل ذلك وأمثلته في: قواعد التفسير: ٢/٧٩٤-٨٣١.





الباب الثالث

أمثلة تطبيقية على موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي

توطئـــة:

إن الهـدف مـن هذا الباب هو الربط بين الجانب النظـري في البابين السابقين وبين الجانب التطبيقي مـن خلال هذه القضايا المختارة؛ وبناء عليه سيتم التركيز علـى إيضاح جوانب الخلل في موقف أصحـاب هذا الاتجاه من هذه القضايا، والتي كانت من نتائج موقفهم النظري من النصوص الشرعية.

ونظـراً لكـون هذه القضايا من القضايا الكـبرى -في جملتها- والتي يكثر فيها النقاش وتتشعـب في تفاصيلهـا، فسيتم الاكتفـاء بالإحالة في الـرد الإجمالي على فصـول ومباحث البابـين السابقين، فمثلا عنـد الحديث عن معارضـة النصوص بالنصوص الشرعية الأخرى، أو معارضتها بالعقـل، فيُرجع في الرد الإجمالي إلى المباحث المتعلقة بذلك، وهكذا سائر جوانب الخلل التي يتم التنبيه إليها.

أمـا القضايا الجزئية التفصيلية فسيكون الـرد مقتصراً على ما تمس الحاجة إليه؛ لأن تتبع هذه المسائل يطول، ويخرج بهذا الباب عن مقصوده.



الباب الثالث

الفصل الأول

قضايا عقدية

المبحث الأول:	الموقف العقدي من إيمان أهل الكتاب
المبحث الثاني:	حرية الاعتقاد
المبحث الثالث:	الموقف من الديمقراطية.

المبحث الأول
الموقف العقدي من إيمان أهل الكتاب

من المعلوم بالضرورة من دين الإسلام كفر كل من لم يدن بدين الإسلام سواء كان من اليهود، أو النصارى، أو المجوس، أو عباد الأصنام، أو غيرهم من أتباع الديانات والملل المختلفة.

وقد توافرت النصوص القاطعة الصريحة من الكتاب والسنة في بيان كفر اليهود والنصارى الذين لم يتبعوا دين محمد ﷺ.

فمن الكتاب: قوله تعالى: ﴿ لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ ﴾ [البينة:١].

وقوله تعالى: ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ۖ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ ۖ إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ ۖ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴾ [المائدة:٧٢].

وقوله تعالى: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ ۖ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ ۚ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴾ [التوبة:٣٠]، إلى غير ذلك من الآيات.

ومن السنة قوله ﷺ: ((**والذي نفسي محمد بيده، لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به، إلا كان من أصحاب النار**))[1] .

وقد نقل الإجماع على كفر أهل الكتاب غير واحد من أهل العلم، منهم ابن حزم –رحمه الله– حيث قال: « واتفقوا على تسمية اليهود والنصارى كفاراً »[2] .

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم إلى جميع الناس ونسخ الملل بملة الإسلام، ح(٢٤٠).

(٢) مراتب الإجماع:١١٩.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: «قد ثبت في الكتاب والسنة والإجماع، أن من بلغته رسالة النبي ﷺ فلم يؤمن به فهو كافر، لا يقبل منه الاعتذار بالاجتهاد؛ لظهور أدلة الرسالة، وأعلام النبوة»[1].

وأوجه كفر اليهود والنصارى كثيرة منها[2]:

١. عدم إيمانهم الإيمان الصحيح بالله تعالى في ربوبيته، وألوهيته، وأسمائه وصفاته.
٢. أذيتهم لأنبياء الله بالسب والتكذيب.
٣. إنكارهم لنبوة محمد ﷺ بعد قيام الحجة عليهم.
٤. كفرهم بآيات الله، بتكذيبها، وكتمانها، وتحريفها.

وإذا تقرر هذا الحكم في الدنيا فإن من مات على يهوديته أو نصرانيته ممن قامت عليه الحجة، فإنه خالد مخلد في النار، وقد دل على ذلك القرآن والسنة.

قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَٰئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾ [البينة:٦].

وقال تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴿٧٢﴾ لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [المائدة:٧٢-٧٣].

ومن السنة الحديث المتقدم: ((والذي نفسي محمد بيده، لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به، إلا كان من أصحاب النار)).

---

(١) الفتاوى:١٢/٤٩٦.

(٢) انظر تفصيل ذلك في: دعوة التقريب بين الأديان -دراسة نقدية في ضوء العقيدة الإسلامية، د. أحمد القاضي:١/١٤١-١٥٤، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، وموقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من قضايا الولاء والبراء:٤٦٣-٤٧٣.

وقوله ﷺ : ((إذا كان يوم القيامة دفع الله عز و جل إلى كل مسلم يهوديا أو نصرانيا، فيقول هذا فكاكك من النار))[1] .

موقف أصحاب هذا الاتجاه من هذه المسألة :

لقد وسع بعض أصحاب هذا الاتجاه من مدلول مسمى الإيمان خاصة في الدنيا، متجاوزين بذلك الحد الشرعي، فأدخلوا فيه بعض أهل الكتاب، بحجة أنهم مؤمنون بالله.

فالأستاذ. فهمي هويدي يرى أن من الوشائج التي تربط بين أهل الديانات السماوية وشيجة الإيمان بالله، داعياً في الوقت ذاته إلى ترك موضوع الاعتقاد إلى الآخرة، وقال في هذا الشأن: « موضوع الاعتقاد شأن أخروي يحاسب الله الناس عليه يوم القيامة، وليس لأحد أن ينصب نفسه حكماً فيه، اللهم إلا إذا أعلن المرء عن كفر نفسه بصورة لا تحتمل اللبس...إن اختلاف الدين لا ينتقص من قدر أحد فكل له مشروعيته وحقه في المساواة، بحكم الكرامة المصونة له بناء على انتمائه الإنساني أولا، وإذا كان من أهل الديانات الأخرى التي تؤمن بالله، فإن وشيجة أخرى تنضاف إلى الأخوة الإنسانية معززة ذلك الحق، وهي وشيجة الإيمان بالله تعالى»[2] .

بل وصل الأمر به إلى أن قال: « من نكد الزمن أننا أصبحنا نسمع دعوات تكفير المسلم حتى ألفتها آذاننا، لكن لماذا نسمح بتوسيع دائرة الحريق وتكفير المسيحي أيضا؟ من يبقى مؤمنا إذن؟»[3] .

ويرى د. محمد عمارة أن « النظرة الإسلامية للآخر الديني نابعة من الإيمان بأن دين الله واحد من آدم إلى محمد عليهم الصلاة والسلام، وأن التعدد والتنوع إنما هو في الشرائع والمناهج، داخل عقائد هذا الدين الإلهي الواحد، أي أن كل أهل جميع الشرائع الدينية، هم أسرة واحدة، دينهم واحد، وشرائعهم متعددة»[4] .

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب التوبة، باب قبول توبة القاتل وإن كثر قتله، ح(٢٧٦٧).

(٢) المقالات المحظورة، هويدي:١٤٥، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

(٣) المصدر السابق:١٤٦.

(٤) الموقف من الديانات الأخرى – الدين والدولة شهادات غربية، محمد عمارة:١٢، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

وضمن تحديده للإطار الشرعي للنظرة إلى الآخر يذكر د. جمال الدين عطية أن النصوص الشرعية نبهت إلى وحدة الدين، وأن الشرائع وإن اختلفت فالعقيدة واحدة[1].

أما د. يوسف القرضاوي فقد اتسم موقفه بالاضطراب، فقد قرر أن « كُفر اليهود والنصارى من أوضح الواضحات بالنسبة لأي مسلم عنده ذرَّة من علم الإسلام، وممَّا أجمعتْ عليه الأمة على اختلاف مذاهبها وطوائفها، طوال العصور، لم يُخالف في ذلك سُنِّيٌّ ولا شيعيٌّ ولا مُعتزلي ولا خارجي، وكل طوائف الأمة الموجودة اليوم من أهل السنة والزيدية والجعفرية والإباضية، لا يَشُكُّون في كفر اليهود والنصارى وكل مَن لا يُؤمن برسالة محمد عليه الصلاة والسلام، فهذا من المسلمات الدينية المتَّفق عليها نظرًا وعملاً، بل هي من (المعلوم من الدين بالضرورة) أي ممَّا يتفق على معرفته الخاص والعام، ولا يحتاج إلى إقامة دليل جزئي للبَرْهَنَةِ على صحته.

وسر ذلك: أن كُفر اليهود والنصارى لا يدل عليه آيةٌ أو آيتان أو عشرة أو عشرون، بل عشرات الآيات من كتاب الله، وعشرات الأحاديث عن رسول الله ﷺ »[2].

ثم عدّد بعض أوجه كفرهم، ومنها: أنهم لم يؤمنوا برسالة محمد ﷺ، وكادوا له ومكروا به، وصدوا عن سبيله. وقالوا على الله بغير علم، وشوهوا حقيقة الألوهية في كتبهم، ووصفوا الله بما لا يليق بجلاله وكماله، ونسبوا إليه نقص البشر، وعجزهم، وجهلهم، وغير ذلك من الأوجه[3].

وذكر أن تسمية اليهود والنصارى أهل كتاب لا تعني أنهم مؤمنون، ولكن تعني أنهم أهل دين سماوي، لهم مزية على غيرهم[4].

وقال: « ليس علماء الفقه الإسلامي هم الذي أصدروا هذا الحكم على أهل

---

(١) نحو فقه جديد للأقليات: ٧٠-٧٣.

(٢) موقف الإسلام العقدي من كفر اليهود والنصارى، القرضاوي:٨، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٩م.

(٣) انظر: المصدر السابق:٢٧-٣٩.

(٤) انظر: المصدر السابق:٣٨.

الكتاب بالكفر، بل أصدر الله في آيات كتابه، وعلى لسان رسوله ﷺ؛ ولذا أجمع عليه علماء الفقه، وعلماء التوحيد، وعلماء التفسير، وعلماء الحديث، وكل علماء الأمة في شتى التخصصات»[(1)].

وبين مقصده من الحكم عليهم بالكفر بقوله: «وأنا أقصد بالحكم عليهم بالكفر: ما يتعلَّق بأحكام الدنيا، فالناس ينقسمون عندنا إلى قسمين لا ثالث لهما، إما مسلم وإما كافر، فمَن ليس بمسلم فهو كافر، ولكن الكفَّار أنواع ودرجات، منهم أهل الكتاب ومنهم المشركون، ومنهم الجاحدون الدهريُّون، ...أما فيما يتعلق بأحكام الآخرة، وهل هذا الكافر ناج أو معذَّب؟ فهذا موكول إلى علمه -تعالى- وعدله. وقد قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء:١٥]، فأما الكافر الذي لم تبلغه الدعوة أصلاً، أو لم تبلغه بلوغًا مُشوِّقًا يحمل على النظر والبحث أو حالت حوائلُ قاهرة دون دخوله في الإسلام، فهذا لا يكون من المعذَّبين حسب وعد الله تعالى وعدله.

والقرآن إنما تَوعَّدَ الذين شاقُّوا الرسول من بعد ما تبيَّن لهم الهدى، كِبرًا وعُلُوًّا، أو حسدًا وبغْيًا، أو حبًّا للدنيا، أو تقليدًا أعمى... الخ، قال تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء:١١٥]»[(2)].

وعد من ضمن الأسس الفكرية للتسامح عند المسلمين: «إن المسلم ليس مكلفًا أن يحاسب الكافرين على كفرهم، أو يعاقب الضالين على ضلالهم، فهذا ليس إليه، وليس موعده هذه الدنيا، إنما حسابهم إلى الله في يوم الحساب، وجزاؤهم متروك إليه في يوم الدين، قال تعالى: ﴿وَإِن جَٰدَلُوكَ فَقُلِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ ۝٦٨ ٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [الحج:٦٨-٦٩]، وقال يخاطب رسوله في شأن أهل الكتاب: ﴿فَلِذَٰلِكَ فَٱدْعُ ۖ وَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ ۖ وَقُلْ ءَامَنتُ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَٰبٍ ۖ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ۖ ٱللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ ۖ لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ ۖ لَا

---

(١) المصدر السابق:٥٠.

(٢) انظر: المصدر السابق:٩.

حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ ﴾ [الشورى:١٥]» (١).

وفي موضع آخر يقول: « ويقرر القرآن أن من أقام منهم الأركان الأساسية للدين، وهي: الإيمان بالله تعالى، والإيمان بالخلود والجزاء في الآخرة، والعمل الصالح، فإن الله لن يضيع أجره، ولن يخيب سعيه، كما قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [الحج:١٧].وقد كرر القرآن هذا المعنى وأكده في آية أخرى من سورة المائدة : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [المائدة:٦٩] (٢).

المناقشة:

يمكن إجمال جوانب الخلل في موقف بعض أصحاب هذا الاتجاه من النصوص الشرعية في هذه المسألة فيما يلي:

أولا – معارضة النصوص الشرعية:

أ- معارضة النصوص ببعضها:

من ذلك معارضة النصوص في المسألة ببعض الآيات، ومن ذلك الآيات التي استدل بها هويدي على ما ذهب إليه وهي قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [البقرة:٦٢]، وقوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [المائدة:٦٩] ، وقوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [الحج:١٧] .

وقال: « الآيتان الأوليان تسويان بين الجميع أمام الله سبحانه ، وتشترط فقط

---

(١) المصدر السابق:٥٩.

(٢) نحن والغرب أسئلة شائكة وأجوبة حاسمة، القرضاوي: ٢٤، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

الإيمان بالله والعمل الصالح ليثاب الخيرون عما فعلوا ، وليطمئن الجميع إلى عدالة الله ولموازين القسط يوم القيامة.

ولابد أن نلاحظ أن الصابئين ذكروا في هاتين الآيتين، وهم ليسوا من أصحاب الأديان السماوية علي أي حال، وإن قيل أنهم يؤمنون بالله، وببعض الأنبياء وحتى هؤلاء، من عمل منهم صالحا فله أجره عند ربه.

وفي الآية الثالثة إضافة للمجوس والمشركين، وتذكير بأن حسابهم على الله يوم القيامة، وليس على أحد من الناس في هذه الدنيا» [1] .

وهذه غفلة منه « فإن هذا الحكم بين هذه الطوائف، من حيث هم، لا بالنسبة إلى الإيمان بمحمد ﷺ ، فإن هذا إخبار عنهم قبل بعثة محمد ﷺ وأن هذا مضمون أحوالهم» [2] .

قال ابن كثير -رحمه الله- عن هذه الآيات : « فلما بعث الله محمدًا ﷺ خاتمًا للنبيين، ورسولا إلى بني آدم على الإطلاق، وجب عليهم تصديقُه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر، والانكفاف عما عنه زجر. وهؤلاء هم المؤمنون حقا، وسميت أمة محمد ﷺ مؤمنين لكثرة إيمانهم وشدة إيقانهم، ولأنهم يؤمنون بجميع الأنبياء الماضية والغيوب الآتية» [3] .

فعلم من هذا أن الآيات السابقة « لم تمدح واحداً منهما [لا اليهود ولا النصارى] بعد النسخ والتبديل... فأهل الكتاب بعد النسخ والتبديل ليسوا ممن آمن بالله ولا باليوم الآخر وعمل صالحًا، كما قال تعالى: ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ

---

(١) القرآن والسلطان:١٩٢.

(٢) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبدالرحمن اللويحق:٥٤، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

(٣) تفسير القرآن العظيم:١/٢٨٤.

كَفَرُواْ مِن قَبْلُ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴾ [التوبة:٢٩-٣٠]، وقد تقدم أنه كفّر أهل الكتاب الذين بدلوا دين موسى والمسيح، وكذبوا بالمسيح أو بمحمد، في غير موضع، وتلك آيات صريحة ونصوص كثيرة، وهذا متواتر معلوم بالاضطرار من دين محمد »[1].

ويتضح هذا الخلل في تردد الشيخ القرضاوي في الحكم على من مات من أهل الكتاب على دينه بأنه في النار، وكأن الشيخ نسي أن الحكم عليهم بالخلود في النار جاء في آيات وأحاديث كثيرة، فما الفرق بينه وبين الحكم عليهم بالكفر؟!

ب- معارضة النصوص بالعقل:

كما في قول هويدي: « من نكد الزمن أننا أصبحنا نسمع دعوات تكفير المسلم حتى ألفتها آذاننا، لكن لماذا نسمح بتوسيع دائرة الحريق وتكفير المسيحي أيضا؟ من يبقى مؤمنا إذن؟ »[2].

وهذا تجاهل منه لكون الإيمان والكفر ألفاظ شرعية لها مدلول منضبط، وكما أنه يستهجن دعوات التكفير بغير حق -في نظره- كان ينبغي له أن لا يطلق وصف الإيمان على من لا يستحقه!

ثانيا- الخلل الناتج عن الموقف من حق الاجتهاد:

هذه المسألة ليست محلاً للاجتهاد؛ لتوافر أدلتها الكثيرة والقاطعة من الكتاب والسنة، كما أنها من المسائل المجمع عليها.

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية، تحقيق: د.علي حسن ناصر وآخرون: ٣/١٢٤، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأول، ١٤١٤هـ.

(٢) المقالات المحظورة:١٤٦.

المبحث الثاني

حرية الاعتقاد

حرية الاعتقاد من المصطلحات المعاصرة، والتي لم ترد في الكتاب والسنة، ولم تعرف عند السلف، وهو مصطلح مجمل؛ ومن هنا فلا يصح إطلاق القول بصحة هذا المفهوم كما لا يصح إطلاق القول بعدم صحته، ولابد في هذا المقام من التفصيل.

فإن كان المقصود بهذا المصطلح أن الكافر المقيم بدار الإسلام لا يُجبر أو يُكره على ترك دينه والدخول في الإسلام، فهذا صحيح، ولا إشكال فيه، وهذا يتناول بالضرورة أن الكافر غير مجبر على ترك آرائه وأفكاره الشخصية وتصوراته سواء منها ما خالف الإسلام أو وافقه.

وإذا كان المقصود أن الله تعالى أعطاه الحق في الكفر والضلال، فهذا باطل، فالله تعالى لم يعط أحداً الحق في الكفر أو الضلال، ولم يبح ذلك في شريعته، وإذا كان الكافر لا حق له -في دين الله- أن يكفر أو يضل؛ فمن باب أَوْلى لا حق له في نشر كفره وإذاعته بين الناس، وإن عدم إكراهه على الإسلام لا يعطيه حق الدعوة إلى كفره وضلاله في بلاد المسلمين.

وإن مما يؤسف له أن المفهوم الباطل هو الذي يروج له تحت هذا المصطلح؛ انسياقاً وراء المفاهيم الغربية، ورضوخاً لما يسمى بمواثيق حقوق الإنسان.

جاء في المادة (١٨) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ما نصه: « لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سراً أم مع الجماعة» [١].

---

(١) الموقع الخاص بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان: (http://un.org/arabic/aboutun/hu-manr.htm).

إن التـزام هـذا المفهوم يجعـل المسلم في حل مـن الالتزام بالمسلّمـات الدينية، والأحـكام الشرعيـة، ويجعلـه حـرا في أن يعتنـق مـا يشاء مـن الأحـكام والأديان والمذاهـب، حتى لـو كانت مناقضة لما هـو معلوم من دين الإسـلام بالضرورة، كما تعطيه الحق في أن يعلن هذه العقيدة بين المسلمين وأن يشيعها بينهم بأي وسيلة، بل ويدعو إليها ويؤسس عليها أحزابا.

وسيأتي ذكر الأدلة على بطلان هذا المفهوم في المناقشة.

موقف أصحاب هذا الاتجاه من حرية الاعتقاد:

تنـدرج هذه المسألـة ضمن المسائل التي سعى كثير من أصحاب هذا الاتجاه إلى التقريب فيها بين المفهوم الإسلامي والمفهوم الغربي، بتقرير أن الإسلام جاء بحرية الاعتقـاد حيث لم يكره أحداً على الدخول فيه، وترك الأمر إلى الاقتناع الشخصي، وفي المقابل صرح بعضهم بتطابق المفهومين من الأساس.

فالشيـخ الغزالي –رحمه الله- ساق الحديـث عن هذا المفهوم في الإسلام على أنه رفض للإكراه في الدخول في الدين، ولم يحرر القول في ذلك بحيث يتميز بشكل واضـح جانـب الصواب من الخطأ في هذا المفهوم؛ مما قـد يفهم منه الموافقة على المفهوم المعاصر لحرية الاعتقاد، أو على الأقل تقريب المفهوم الإسلامي إلى المفهوم الغربـي، فقـد قال: « حرية الاعتقاد وهي حرية تعب العـالم كثيرا في تقريرها، ولم نشعر نحن المسلمين بضراوة الصراع الذي دار من أجلها؛ لأننا توارثناها جيلا عن جيـل، وتلقيناها في تعاليم ديننا وتقاليـد أسلافنا حقيقة لا تحتمل لغطا، أو جدلا . يرفض الإسلام رفضا حاسما إكراه أحد على الدخول فيه، وخطته الفذة أن يشرح منهجه، وأن يتلو كتابه، وأن يدع النـاس بعد هذا البيان أتم ما يكونون حرية في أخذه، أو تركه »[1].

وقـال: « إن الإسـلام لا يعرف الحـروب الدينية، ولا يشن هجومـا البتة لنشر مبادئـه، وإدخال النـاس في تعاليمه، إن منطقـه الأول والأخير هو الإقناع، والاقتناع في جو تسود أكنافه الطمأنينة المطلقة »[2] .

(١) هذا ديننا:٥٨.

(٢) المصدر السابق:٧١.

وبقريب من هذا المعنى قال د. عمارة[١] ، ود. العوا[٢] .

ود.عبد المجيد النجار يرى أن التعاليم الإسلامية جاءت لتشرع لحرية الرأي، وتجعلها أمرا واجبا شرعا لا مجرد حق فحسب، وانه لكثرة ما جاء فيها من طلب مشددا فيمكن اعتبار أنها « ترتقي في سلم المقاصد الشرعية إلى درجة الضرورة، فهي مقصد ضروري من مقاصد الشريعة »[٣] .

وهذا المدلول عنده يشمل عنصرين مهمين في رأيه وهما :

١. حرية الإنسان في طرق النظر العقلاني وأساليبه، دون أن تفرض عليه من الآخرين معطيات وأدوات من شأنها أن تؤدي إلى الخطأ، أو يلزم بسلوك طرائق معينة من شانها أن توصله إلى نتيجة مبتغاة سلفا، حقا كانت أم باطلا، فإذا كان شيء من ذلك فإنه يعتبر وجها من وجوه السلب لحرية الرأي.
٢. حرية الإنسان في الإعلان عن الرأي الذي توصل إليه بالنظر والبحث، وإشاعته بين الناس والمنافحة عنه والإقناع به، وهذا هو الوجه الأهم – عنده- ، وهو المعني أكثر من غيره في الاستعمال الشائع.. أن يكون طريقه سالكا بانعدام كل المعيقات التي تعيق التعبير عنه من قبل صاحبه، أو صيرورته إلى الآخرين، أو وسائل دعمه والإقناع به، وان وقع شيء من ذلك فهو يعتبر تقييدا لحرية الرأي[٤] .

وقد وافقه د. طه جابر العلواني وأقره ، وأشار إلى ما وصفه بضمور مفهوم الحرية في التاريخ الإسلامي، ووجود ما سماه التراث الفكري والثقافي الذي يؤصل لمصادرة حرية الرأي، وحرية الرأي والتعبير –عنده- دعامة راسخة من دعائم الفكر والممارسة في حياة المسلمين، كما عد حرية الرأي شرطا موضوعيا لما سماه بالإقلاع الحضاري[٥] .

---

(١) انظر: الإسلام وحقوق الأنسان:٢٣.
(٢) انظر: في أصول النظام الجنائي الإسلامي: ٢٢٧.
(٣) دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين:٤٥.
(٤) انظر : المصدر السابق:٤٣-٤٤.
(٥) انظر: تقديمه للكتاب السابق:٩، ١٣، ٢١، وانظر له : لا إكراه في الدين-إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، العلواني:٩١، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٧٢هـ.

ويرى د.جمال الدين عطية أن حرية العقيدة قاعدة أساسية لا يتصور خلافها، فالإكراه في الدين ينافي الاختيار، شرط المسئولية، فتنهار المنظومة كلها بما فيها من تكليف وابتلاء وخلافة وعمارة، وحساب وجزاء، وجنة ونار[1] .

ومما يترتب عل حرية العقيدة –عنده- عدد من الحريات منها: احترام مقدساتهم، وحرية تغيير الإنسان عقيدته،و حرية دعوة الغير إلى دينه[2] .

وقد عدّ د. راشد الغنوشي حرية الاعتقاد أسبق الحريات العامة، لأنها بمنزلة القاعدة والأساس، وهي أول حقوق الإنسان، كما قرر حرية التعبير مطلقا لكل فرد في الدولة الإسلامية مسلما أو غير مسلم، بمن فيهم أهل الإلحاد، وتشمل هذه الحرية الدفاع عن عقيدتهم أو الدعوة إليها أو التبشير بها، والاستقطاب إليها أو نقدا لغيرها ولو كان الإسلام ذاته؛ لأنه إذا كان من حق بل من واجب المسلم أن يعرض دعوته على مواطنه غير المسلم، فإن لهذا الأخير الحق نفسه، كما قرر أن لكل فرد –مطلقا- أن يختار عقيدته بعيدا عن كل إكراه[3] .

المناقشة:

يمكن مناقشة ما تقدم من جانبين: الرد الإجمالي على المفهوم الغربي لحرية الاعتقاد، وبيان جوانب الخلل عند أصحاب هذا الاتجاه في موقفهم من النصوص الشرعية في هذه المسألة.

أولاً – الرد الإجمالي على المفهوم الغربي لحرية الاعتقاد:

١- إن الله تعالى وصف من رغب عن ملة الإسلام بسفه النفس، فقال تعالى: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ ۚ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [البقرة:١٣٠].

قال ابن كثير -رحمه الله-: « أي ظلم نفسه بسفهه وسوء تدبيره، بتركه الحق إلى الضلال، حيث خالف طريق من اصطُفي في الدنيا للهداية والرشاد، من حداثة

(١) نحو فقه جديد للأقليات:١٠١-١٠٢.
(٢) انظر: المصدر السابق:١٠٣.
(٣) انظر: الحريات العامة في الشريعة الإسلامية:٤٤-٤٧.

سنه إلى أن اتخذه الله خليلا، وهو في الآخرة من الصالحين السعداء، فمن ترك طريقه هذا ومسلكه وملته، واتبع طرق الضلالة والغي، فأي سفه أعظم من هذا أم أي ظلم أكبر من هذا»[1].

٢- مصادمة هذا المفهوم لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[آل عمران:٨٥].

وقد ذكر الإمام الطبري -رحمه الله- في هذه الآية قولين:

أولهما- أنه «ذُكر أنّ أهل كل ملة ادّعوا أنهم هم المسلمون، لما نزلت هذه الآية، فأمرهم الله بالحج إن كانوا صادقين، لأن من سُنة الإسلام الحج، فامتنعوا، فأدحض الله بذلك حجتهم»، ثم ساق عدداً من الآثار في ذلك[2].

والثاني- ما روي عن ابن عباس في قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[البقرة:٦٢]، فأنزل الله عز وجل بعد هذا: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[آل عمران:٨٥][3].

٣- إنَّ هذا المفهوم الباطل مناقض للحكمة من بعث الرسل وإنزال الكتب، وهي بيان الحق ودلالة الخلق، وإقامة البراهين والآيات والمعجزات التي تدل كل صاحب تفكير سليم إلى الإيمان؛ فلو كان الإنسان حراً في أن يعتقد ما يشاء لكان بعث الرسل وإنزال الكتب عبثاً.

٤- أن هذا المفهوم مبطل للجهاد الذي جاء الأمر به في مثل قوله ﷺ: ((**أُمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله ..**))الحديث[4].

٥- كما أنه مبطل لحد الردة الثابت في الشريعة، إذ كيف يقال بحرية الاعتقاد

---

(١) تفسير القرآن العظيم :١/١٨٦.

(٢) جامع البيان:٦/ ٥٧٠.

(٣) المصدر السابق:٦/٥٧١.

(٤) تقدم تخريجه صفحة:٧٣.

ثم يقام عليه الحد إذا ارتد عن الإسلام.

٦- ما جاء في الشريعة من الأدلة الكثيرة على عدم جواز نشر أو إذاعة آراء وأفكار مخالفة للشرع؛ فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا۟ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ ۚ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ ٱلشَّيْطَٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ ٱلذِّكْرَىٰ مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنعام:٦٨].

فأمر الله تعالى هنا صريح وقاطع بالإعراض عمن يخوض في آيات الله، و« هم الذين يقولون في القرآن غير الحق»، كما قال مجاهد -رحمه الله-[١]، فإذا كان المسلمون ممنوعين من ذلك، فلا يجوز أن يسمح للكفار بأن يقتحموا على المسلمين بيوتهم ومجالسهم ونواديهم ليسمعوهم باطلهم وكفرهم بآيات الله أو معارضتهم ومخالفتهم لها؛ بل كما قال القرطبي -رحمه الله-: « في هذه الآية رد من كتاب الله عز و جل على من زعم أن الأئمة الذين هم حجج وأتباعهم لهم أن يخالطوا الفاسقين ويصوبوا آراءهم تقية»[٢].

وقد ساق عدداً من الآثار تؤيد ذلك، منها: أن ابن خويز منداد -رحمه الله- قال: « من خاض في آيات الله تركت مجالسته، وهجر مؤمنا كان أو كافرا»، وقال: « وكذلك منع أصحابنا الدخول إلى أرض العدو، ودخول كنائسهم والبيع، ومجالسة الكفار وأهل البدع، وألا تعتقد مودتهم، ولا يسمع كلامهم، ولا مناظرتهم».

ومن الآثار أن بعض أهل البدع قال لأبي عمران النخعي: « اسمع مني كلمة»، فأعرض عنه وقال: « ولا نصف كلمة»، وروي مثله عن أيوب السختياني.

ثم قال بعد ذلك: « فبطل بهذا كله قول من زعم أن مجالستهم جائزة إذا صانوا أسماعهم »[٣].

ومن الأدلة أيضاً قوله تعالى: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلْكِتَٰبِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ يُكْفَرُ

---

(١) ذكره القرطبي في الجامع لأحكام القرآن:١٥/٧.
(٢) المصدر السابق:١٥/٧.
(٣) انظر: المصدر السابق:١٥/٧.

بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِۦٓ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ جَامِعُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْكَٰفِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا ﴾ [النساء: ١٤٠].

وفي هذه الآية زجر شديد -كما هو ظاهر- عن الجلوس والاستماع إلى الخائضين؛ ولا أبلغ من هذا الزجر من قوله تعالى: ﴿ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ ﴾.

ومن الأدلة على ذلك أن يقال: إن الله تعالى ما أنزل كتبه ولا أرسل رسله إلا للنهي عن الشرك كما قال: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا ٱلطَّٰغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ فَسِيرُوا فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴾ [النحل: ٣٦] ؛ فكيف يقال إنه تباح الدعوة إلى ما يناقض ذلك، وأنه يحق لكل أحد التعبير عن ذلك ونشره بين الناس؟

٧- ومن الأدلة عمل الصحابة - رضي الله عنهم - ومَنْ بعدهم من أهل العلم بما دل عليه الكتاب والسنة؛ فقد جاء في الشروط العمرية التي تؤخذ على أهل الذمة: « ولا نُرغّب في ديننا، ولا ندعو إليه أحداً » ، قال ابن القيم - رحمه الله - في شرح هذه الفقرة من الشروط العمرية: « ولا ريب أن الطعن في الدين أعظم من الطعن بالرمح والسيف؛ فأولى ما انتقض به العهد الطعن في الدين ولو لم يكن مشروطا عليهم، فالشرط ما زاده إلا تأكيدا وقوة » [(١)].

بقي أن يقال أن دعوة الكفار إلى الإسلام، ومناقشة المبتدعة لا تمنع من سماع ما عندهم من شبهات، والجواب عنها، ،ولا تلازم بين ذلك وبين السماح بنشر ما فيه مخالفة صريحة للإسلام.

ثانيا- جوانب الخلل في موقف أصحاب هذا الاتجاه من النصوص الشرعية في هذه المسألة:

أولاً- معارضة النصوص الشرعية في المسألة:

ويتركز جانب الخلل في موقف أصحاب هذا الاتجاه من النصوص المناقضة للمفهوم الغربي لحرية الاعتقاد في كونهم يغضون الطرف عن هذه النصوص، أو يعارضونها بنصوص أخرى، بل ويحملون تلك النصوص ما لا تحتمل، مثل:

---

(١) أحكام أهل الذمة: ٣/١٢٥٥.

١. الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾ [البقرة:٢٥٦][(١)] ، بل جعل الغنوشي هذه الآية ناسخةً لآيات القتال[(٢)] ، متناسياً أن سورة التوبة المتأخرة في النزول فيها عدد من الآيات التي توجب قتال المشركين كافة وقتال أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون.

وبالتأمل في سياق الآية نجد أنه لا مبرر للقول بأنها تدل على مفهوم حرية الاعتقاد بإعطاء كل أحد الحق في أن يعتقد ما يشاء، فهذه الآية سبقتها آية الكرسي التي حددت معالم الاعتقاد الواجب؛ « فقد اشتملت على توحيد الإلهية، وتوحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات، وعلى إحاطة ملكه وإحاطة علمه وسعة سلطانه وجلاله ومجده، وعظمته وكبريائه وعلوه على جميع مخلوقاته، فهذه الآية بمفردها عقيدة في أسماء الله وصفاته، متضمنة لجميع الأسماء الحسنى والصفات العلا »[(٣)] ، ثم قال تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ ﴾، « فيخبر تعالى أنه لا إكراه في الدين لعدم الحاجة إلى الإكراه عليه، لأن الإكراه لا يكون إلا على أمر خفية أعلامه، غامضة آثاره، أو أمر في غاية الكراهة للنفوس، وأما هذا الدين القويم والصراط المستقيم فقد تبينت أعلامه للعقول، وظهرت طرقه، وتبين أمره، وعرف الرشد من الغي، فالموفق إذا نظر أدنى نظر إليه آثره واختاره، وأما من كان سيئ القصد فاسد الإرادة، خبيث النفس يرى الحق فيختار عليه الباطل، ويبصر الحسن فيميل إلى القبيح، فهذا ليس لله حاجة في إكراهه على الدين، لعدم النتيجة والفائدة فيه، والمكره ليس إيمانه صحيحا »[(٤)] ، ثم قال تعالى: ﴿ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة:٢٥٦]، وفي هذا بيان لعاقبة من سلك طريق الإيمان، وكذلك فيه إشارة لعاقبة

---

(١) انظر: هذا ديننا، الغزالي:٥٨، والإسلام وحقوق الإنسان،عمارة:٢٣، وفي أصول النظام الجنائي الإسلامي، العوا: ٢٢٧، دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، النجار:٤٥، والحريات العامة في الشريعة الإسلامية، الغنوشي:٤٤، و لا إكراه في الدين، العلواني:٩٢، ونحو فقه جديد، عطية: ١٠٢.

(٢) انظر: الحريات العامة: ٤٤.

(٣) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان:١١٠ .

(٤) المصدر السابق:١١٠.

من عكس القضية؛ ومن ثم فأين الدلالة في هذه الآية على ذلك المفهوم لحرية الاعتقاد؟ وأين نسخ آيات القتال؟!

٢. الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ [الكهف:٢٩] (١).

وهذا استدلال يرده باقي الآية، والتي جاءت في سياق التهديد لا الإباحة، قال تعالى: ﴿ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّـٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ۚ وَإِن يَسْتَغِيثُوا۟ يُغَاثُوا۟ بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ يَشْوِى ٱلْوُجُوهَ ۚ بِئْسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتْ مُرْتَفَقًا ﴾، وظاهر أن هذا ليس « بإطلاق من الله الكفر لمن شاء، والإيمان لمن أراد، وإنما هو تهديد ووعيد » (٢).

وعن مجاهد، قال: « وعيد من الله، فليس بمعجزي ». وقال ابن زيد: « هذا كله وعيد ليس مصانعة، ولا مراشاة، ولا تفويضا » (٣).

٣. الاستدلال بأن إبراهيم عليه الصلاة والسلام ناظر قومه فدل على أنه سمح لهم بحرية التعبير عن آرائهم (٤).

ولو تأملنا هذه الحال نجد أن ذلك جاء في سياق الدعوة إلى التوحيد ونبذ الشرك، ولا بد في مثل هذا الحوار أن تسمع شبهة المخالف ليجاب عليها.

وكذلك فالفارق كبير بين هذه الحال وبين دولة تقر مبدأ حرية الاعتقاد وحرية التعبير عن هذا المعتقد والدعوة إليه ولو كان ذلك كفراً أو بدعة ظاهرةً.

٤. الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يَنْهَىٰ ﴿٩﴾ عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰٓ ﴿١٠﴾ أَرَءَيْتَ إِن كَانَ عَلَى ٱلْهُدَىٰٓ ﴿١١﴾ أَوْ أَمَرَ بِٱلتَّقْوَىٰٓ ﴾ [العلق:٩-١٢] بأن فيه توبيخا لمن صد عن حرية العقيدة وتبليغ الرأي والإقناع به (٥).

---

(١) انظر: الحريات العامة:٤٤، ونحو فقه جديد للأقليات: ١٠٢.

(٢) جامع البيان: ١٢/١٠.

(٣) المصدر السابق: ١٢/١٠.

(٤) انظر: الحريات العامة في الشريعة الإسلامية:٤٧.

(٥) انظر: دور حرية الرأي:٤٥.

فهذا استدلال مقلوب فالله تعالى وبخ من صد عن عبادته وحده لا شريك له كما هو ظاهر جلي في الآية.

ثانياً- عدم اعتماد فهم السلف للنصوص الشرعية في المسألة:

إن من عقيدة السلف وأصحاب الحديث -كما نقلها الإمام الصابوني- أنهم « يبغضون أهل البدع الذين أحدثوا في الدين ما ليس منه، ولا يحبونهم ولا يصحبونهم، ولا يسمعون كلامهم، ولا يجالسونهم ولا يجادلونهم في الدين، ولا يناظرونهم، ويرون صون آذانهم عن سماع أباطيلهم التي إذا مرت بالآذان وقرت في القلوب ضرت، وجرت إليها الوساوس والخطرات الفاسدة. وفيه أنزل الله عز وجل قوله: ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ ۚ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَىٰ مَعَ الْقَوْمِ الظَّٰلِمِينَ ﴾[سورة الأنعام:٦٨]» [(١)] .

ومما يؤيد ذلك ما تقدم ذكره في الشروط العمرية، وتعليق ابن القيم عليها.

(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث:١٠٥.

المبحث الثالث
الموقف من الديمقراطية

الديمقراطية : هي كلمة يونانية الأصل وهي مكونة من كلمتين، أضيفت إحداهما إلى الأخرى، أولاهما : ديموس وهي تعني الشعب، وثانيهما : كراتوس وهي تعني الحكم أو السلطة فصارت الكلمة المركبة من هاتين الكلمتين تعني: حكم الشعب أو سلطة الشعب.

والديمقراطية يراد بها ذلك النظام السياسي الاجتماعي الذي يقيم العلاقة بين أفراد المجتمع والدولة، وفق مبدأي المساواة بين المواطنين، ومشاركتهم الحرة في صنع التشريعات، التي تنظم الحياة العامة ، استناداً إلى المبدأ القائل بأن الشعب هو صاحب السيادة(١) .

ومن الصعوبة تحديد نمط ديمقراطي دقيق وثابت؛ نظراً لتعدد النظريات المتعلقة بالديمقراطية، وتشعب معناها العام، وتعدد أنظمتها، والاختلاف حول غاياتها(٢) ، ولكن هناك بعض الأسس التي يمكن القول بأن الديمقراطية لا تتم إلا بالبناء عليها، وهذه الأسس هي(٣) :

---

(١) انظر: موسوعة السياسة، عبدالوهاب الكيالي،:٧٥١/٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م، والمدخل في علم السياسة، بطرس غالي ومحمود عيسى: ٢٦٧، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة التاسعة، ١٩٩٠م، والدولة الديمقراطية في الفلسفة السياسية والقانونية، منذر الشاوي:٢٢، شركة المطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، والموسوعة السياسية المعاصرة، نبيلة داود:٢٧، مكتبة غريب، القاهرة، والديمقراطية ما لها وما عليها، محمد توهيل:٦٢ ،مكتبة الفلاح، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، ودراسات معرفية في الحداثة الغربية، المسيري:٢١٠، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الثانية،١٤٢٩هـ .

(٢) انظر: موسوعة السياسة:٧٥١/٢، والديمقراطية ما لها وما عليها:٦٥، ونقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، محمد مفتي:١٣، المنتدى الإسلامي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

(٣) انظر: موسوعة السياسة:٧٥١/٢، والديمقراطية ما لها وما عليها:٦٥، ودراسات معرفية في الحداثة الغربية:٢١٠.

١ - مبدأ السيادة للأمة والأمة مصدر السلطات:

فالسيادة هي: سلطة عليا يخضع لها جميع المواطنين، وهي دائمة وغير محدودة، وتفرض نفسها على الجميع.

٢ - مبدأ المشروعية:

وهو السيادة القانونية، وهي سلطة عليا تملك حق إصدار القوانين، والأوامر النهائية في الدولة.

٣ - مبدأ الحقوق والحريات:

ويقوم هذا المبدأ على المساواة في الحقوق، وضمان الحريات الأربع فالمساواة هي: المساواة أمام القانون، والمساواة أمام القضاء، والمساواة أمام الوظائف والمساواة أمام الضرائب، وذلك بإيجاد نظام الحكم الديمقراطي الذي يحافظ عليها. ... والحريات الأربع هي: حرية العقيدة، وحرية الرأي، وحرية الملكية، وحرية الشخصية.

موقف أصحاب هذا الاتجاه من الديمقراطية:

نظراً لطغيان الفكر الديمقراطي وعلو صوته انطلاقاً من مركز القوة الذي تمثِّله الدول العاملة به؛ فقد وجدت محاولات من كثيرين لإثبات أن الإسلام دين ديمقراطي، أو أنه دين يدعو إلى الديمقراطية، أو على الأقل دين لا يعارض الديمقراطية بل يقبلها ويعتد بها، ويتعسفون في تأويل النصوص الشرعية ولي أعناقها لتبرير دعاويهم تلك.

وقد كان مسلك التقريب بين الإسلام والديمقراطية سمة ظاهرة لكثير من أصحاب هذا الاتجاه، على تفاوت فيما بينهم في مدى هذا التقريب، الذي وصل في أقل أحواله إلى القول بأن الديمقراطية مجرد آليات ووسائل في الحكم، والإسلام قد جاء بمثل تلك الوسائل، أو لا يمانع منها على الأقل، متغافلين عن جوهر هذا النظام أو مهونين من شأنه.

فالشيخ الغزالي -رحمه الله- الذي وصفه هويدي بالمعروف بدفاعه التقليدي

عن الديمقراطية[١]، كان أبدى شعوره بجزع شديد عندما رأى بعض الناس يصف الديمقراطية بالكفر[٢].

وهو يرى أن الديمقراطية ليست دينا يوضع في صف الإسلام، ولكنها تنظيم للعلاقة بين الحاكم والمحكوم، وقد حققت في الواقع الكرامة الفردية للمؤيد والمعارض على سواء، وشيدت أسوارا قانونية لمنع الاستبداد، والاستئثار بالمال العام، ليصل إلى القول: «فهل يحرم على ناشدي الخير للمسلمين أن يقتبسوا بعض الإجراءات التي فعلتها الأمم الأخرى لما بليت بمثل ما ابتلينا به! إن الوسائل التي نخدم بها عقائدنا وفضائلنا هي جزء من الفكر الإنساني العام لا علاقة له بالغاية المنشودة، وقد رأينا أصحاب الفلسفات المتناقضة يتناقلون الكثير في هذا المجال دون حرج.. الحرج كله أن ندع ديننا، وأن نزهد في أصوله وقيمه، إيثارا لوجهة أخرى مجلوبة من الشرق أو الغرب، ... إن دولة الخلافة الراشدة اقتبست في بناء النظام الإسلامي من مواريث الروم والفرس دون غضاضة»[٣].

واستغرب الشيخ د. القرضاوي ممن يحكم على الديمقراطية بالكفر البواح؛ لأنه لم يعرفها جيدا، ولم ينفذ إلى جوهرها، الذي هو اختيار الناس من يحكمهم، وألا يفرض عليهم، وأن يكون لهم حق محاسبته وحق عزله إذا خالف، وهذا الجوهر وجدت له البشري صيغا وأساليب عملية، كالانتخاب، وترجيح حكم الأكثرية، وتعدد الأحزاب، وغيرها[٤].

وتساءل الشيخ مستنكراً «فهل الديمقراطية في جوهرها -الذي ذكرناه- تنافي الإسلام؟ ومن أين تأتي هذه المنافاة؟ وأي دليل من محكمات الكتاب والسنة يدل على هذا الدعوى؟»[٥].

ويقول: «في الواقع أن الذي يتأمل جوهر الديمقراطية يجد أنه من صميم الإسلام»[٦].

---

(١) انظر: الإسلام والديمقراطية، هويدي: ١٣٠، مركز الأهرام، القاهرة، ١٩٩٣م.

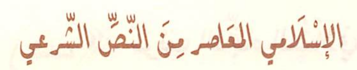
(٢) انظر: دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين: ١١٠.

(٣) المصدر السابق: ١٥٨.

(٤) انظر: من فقه الدولة في الإسلام: ١٣١- ١٣٢، وفتاوى معاصرة: ٢/٧٠٦.

(٥) فتاوى معاصرة: ٢/٧٠٦.

(٦) من فقه الدولة في الإسلام: ١٣٢.





ويرى أنه « ليس يلزم من المناداة بالديمقراطية رفض حاكمية الله للبشر، فأكثر الذين ينادون بالديمقراطية لا يخطر هذا ببالهم، وإنما الذي يعنونه ويحرصون عليه هو رفض الديكتاتورية المتسلطة، رفض حكم المستبدين بأمر الشعوب من سلاطين الجور والجبروت.

أجل كل ما يعني هؤلاء من الديمقراطية أن يختار الشعب حكامه كما يريد، وأن يحاسبهم على تصرفاتهم، وأن يرفض أوامرهم إذا خالفوا دستور الأمة، .وبعبارة إسلامية : إذا أمروا بمعصية، وأن يكون له الحق في عزلهم إذا انحرفوا وجاروا، ولم يستجيبوا لنصح أو تحذير» [١].

وليصل بعد ذلك إلى القول: « وأنا من المطالبين بالديمقراطية بوصفها الوسيلة الميسورة، والمنضبطة، لتحقيق هدفنا في الحياة الكريمة التي نستطيع فيها أن ندعو إلى الله وإلى الإسلام، كما نؤمن به، دون أن يزج بنا في ظلمات المعتقلات، أو تنصب لنا أعواد المشانق» [٢].

ويقول د.الغنوشي: « ومطلوب أن نؤكد نحن الإسلاميين من موقع الإسلام ومصلحة الأمة أننا مع الديمقراطية البرلمانية التعددية، وأنها الأداة المثلى المتاحة لوضع شريعة الله موضع التطبيق» [٣].

ويقول: « إن الإسلام يملك القدرة على استيعاب الصيغة الديمقراطية وترشيدها في اتجاه أن يكون حكم الشعب مستضيئاً بالقانون الإلهي ...الديمقراطية الإسلامية تعطي السلطة كل الأمة بشرط ألا تحل حراماً أو تحرم حراماً» [٤].

ويدعو د.محمد عمارة إلى مدنيَّة السلطة، وجعل حق التشريع في يد جمهور الأمة عندما قال: « فأصحاب السلطة الدينية قد احتقروا جمهور الأمة عندما سلبوها حقها في التشريع وسلطاتها في الحكم» ، على حين قرر القائلون بمدنيَّة السلطة

---

(١) فتاوى معاصرة:٢/٧١٤.
(٢) المصدر السابق:٢/٧٢٠.
(٣) الحريات العامة في الشريعة الإسلامية:٣١٤.
(٤) المصدر السابق:٣١٨.

«أن الثقة كل الثقة بمجموع الأمة ؛ بل جعلوها معصومة من الخطأ والضلال» [١] .

ويرى د.أبو المجد أن « جوهر الديمقراطية المعروفة مقبول في الإسلام، ولكن سلطة الأغلبية ليست مطلقة» [٢] ، ويقيد تلك السلطة بوجود نص تشريعي قطعي [٣] .

ومن ضمن انتقاده لمدرسة من أسماها مدرسة الجمود على الموجود يقول منتقداً موقفهم من حق التشريع: « هناك من يرى أن التشريع في الجماعة المؤمنة لا يكون لغير الله، وأن التشريع من جانب البشر مشاركة لله تعالى في حاكميته، وهو لذلك يكاد -عملياً- يحصر دائرة التشريع في النصوص، ويخشى أشد الخشية من نداءات الأخذ بالمصالح واعتماد دور العقل في التشريع، وقد يضيف بعضهم إلى ذلك أن لا حاجة بالعرب والمسلمين إلى إقحام العقل في هذا الميدان، لأن الكتاب والسنة يغنيان، ولأن القرآن جاء كما يقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ﴾ [النحل:٨٩]، ثم قد يضيف بعض العامة إلى ذلك تصوراً مؤداه أن التشريع الإسلامي قائم وموجود وكامن في أقوال السلف والعلماء، وأنه ما من مسألة تعرض لنا اليوم إلا ولها حكم في الكتاب والسنة، ولها شرح وتفصيل وتعليل في مؤلفات السلف من الفقهاء والأصوليين » [٤] .

ويقول عن شعار (لا حكم إلا لله) : « والحق أن شعار (لا حكم إلا لله) منذ رفعه الخوارج في وجه علي -رضي الله عنه- إلى يومنا هذا كان مبعث فتنة وباب فوضى ومدخل تشرذم وتفرقة بين المسلمين » [٥] .

ورغم ما أبداه فهمي هويدي من تحفظ على المقارنة بين الإسلام والديمقراطية، إلا أنه يرى أن الديمقراطية والتعددية وسيادة الأمة من مقاصد الشريعة في المجال السياسي [٦] ، بل قال: « لا يحسبن أحد أنه يمكن أن تقوم لنا قيامة بغير الإسلام،

---

(١) الإسلام والسلطة الدينية، عمارة :٧، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠م.
(٢) حوار لا مواجهة:١٢٧.
(٣) انظر: المصدر السابق:١٣٠.
(٤) المصدر السابق:١٨.
(٥) المصدر السابق:١٣٦.
(٦) انظر: المقالات المحظورة:٢٣٢، وكتابه: الإسلام والديمقراطية :٩٥.



أو أن يستقيـم لنا حال بغير الديمقراطية، إذ بغير الإسلام تزهق روح الأمة، وبغير الديمقراطية -التي نرى فيها مقابلا للشورى السياسية- يحبط عملها، بسبب ذلك نعتبر أن الجمع بين الاثنين هو من قبيل (المعلوم بالضرورة) من أمور الدنيا »[1].

ونقل فتوى القرضاوي في تأييد (الديمقراطية) كاملة مما يوحي بتأييده له[2].

أمـا د. العوا فقد قـال: « البشرية لم تكتشف حتى اليـوم وسيلة لتداول السلطة أسلـم، ولا أوثـق، ولا أدنـى إلى تحقيق المقصـود، من الاقتراع أو الانتخـاب... إننا نطالب بالديمقراطيـة لأنفسنا... والديمقراطية هي الوسيلة الوحيدة التي توصلت إليها البشرية حتى اليوم لإدارة شؤون الحكم، ولمراقبتها »[3].

ويرى أنه « لا توجد قيمة حقيقية من الزاوية الإسلامية لكل الانتقادات الموجهة للديمقراطية »[4]، محيلاً في ذلك إلى فتوى القرضاوي السابقة.

وليصـل في الأخـير إلى القول بـأن « الديمقراطية من حيث هـي وسيلة تتفق تمـام الاتفـاق مع قواعد الإسلام ومبادئـه، ليس فيها من حيث هـي وسيلة شيء يخالـف قواعد الإسلام ومبادئه، أما من حيث هي عقيدة وطريقة للتفكير فنحن لا نحتـاج إليهـا »[5].

المناقشة:

يمكـن مناقشـة ما تقـدم عرضه من موقـف أصحاب هذا الاتجـاه في جانبين: الـرد الإجمالي علـى موقفهم من الديمقراطية، وبيان أوجـه الخلل في موقفهم من النصوص الشرعية المتعلقة بهذه المسألة.

أولاً- الرد الإجمالي على موقفهم من الديمقراطية:

١- الديمقراطية نظام سياسي غربـي يعبر عن فلسفة ورؤية للحياة السياسية،

---

(١) الإسلام والديمقراطية: ٥٠.

(٢) انظر: الإسلام والديمقراطية: ١٣٤، وما بعدها.

(٣) الإسلام والديمقراطية، العوا: ٢٩، مؤسسة عبد الحميد شومان، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

(٤) المصدر السابق: ٣٢.

(٥) المصدر السابق: ٣٥.

وكأي نظام بشري هو قابل للخطأ وعرضة لتحكم الأهواء، ومن هنا فقد كثرت اعتراضات المفكرين على هذا النظام وانتقد من جوانب عديدة، ولا يتسع المقام لتفصيلها[1] ونجمل فيما يلي بعضاً منها:

أ- تحقيق سيادة الشعب غير ممكن عملياً؛ ولذا فإن الديمقراطية تكون السيادة فيها للأغلبية، مما يؤدي إلى افتراض أن ما تقرره الأغلبية هو الحق والعدل، وهذا ما لا يمكن أن تنفك عنه الديمقراطية.

ب- لا يمكن اعتبار أن الأغلبية في النظام الديمقراطي تمثل أغلبية سكان الدولة؛ لأن هناك شريحة كبيرة من المواطنين لا تشارك في الانتخابات، إما بحكم السن، أو التعليم، أو عدم الاهتمام.

ج- ماذا لو قررت الأغلبية التخلي عن النظام الديمقراطي؟

د- هناك تساؤلات كبيرة عن النموذج المثالي الذي يطرح للديمقراطية والنموذج الذي يطبق في أرض الواقع، فالنظام النازي جاء عن طريق الديمقراطية، وإسرائيل دولة ديمقراطية، إضافة إلى انتهاكات الدول الغربية لما يسمى بحقوق الإنسان وخاصة في الآونة الأخيرة.

هـ- لا يمكن إنكار تأثير وسائل الإعلام على توجيه الرأي العام، سواء في الانتخابات أو اتخاذ القرارات، فأين تكافؤ الفرص؟ وأين الاستقلالية في التفكير؟

إلى غير ذلك من الانتقادات الكثيرة الموجهة من بعض المفكرين الغربيين قبل غيرهم.

٢- أما موقف الإسلام من الديمقراطية فالكلام فيه يطول لكثرة تفصيلات هذا النظام وتعقيداته، ولتنوع أشكاله وآلياته؛ وعليه سيتركز الحديث على مباينة هذا النظام السياسي للإسلام في جوهره المتمثل في سيادة الشعب أو حكم الشعب.

إن جوهر هذا النظام يقوم على ربط السيادة بالشعب؛ مما يجعل للأمة الحق في تبني نظام الحياة الذي تقرره الأغلبية، وهذا يؤكد علمانية هذا النظام، بل كما

---

(١) انظر: كتاب نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، مفتي، وانظر كذلك: الديمقراطية ما لها وما عليها: ٤١١ وما بعدها، وفصل (وهم الديمقراطية) في كتاب دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المسيري: ٢١٠.



يقول بعضهم «إن الديمقراطية اليوم هي أولا فلسفة وطريقة في الحياة ودين، قبل أن تكون نظام حكم»[1].

إن هذا التصور العلماني الذي تقوم عليه الديمقراطية مباين مباينة تامة لدين الإسلام؛ من جهة أن التشريع في الإسلام هو لله وحده، والذي هو من مقتضيات شهادة التوحيد والتي تعني أن يكون المسلم عابداً لله وحده؛ وذلك بالاحتكام إلى ما شرعه الله تعالى في أموره كلها من اعتقادات وعبادات ومعاملات وعادات وتصورات[2].

وإن وجوب تحكيم شرع الله والتحاكم إليه ثابت بالقرآن والسنة والإجماع، وفيما يلي بعض الأمثلة على ذلك:

فمن القرآن الكريم:

١. قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [البقرة:٢١٣]. قال شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله -: «إن الله سبحانه هو الحَكَم الذي يحكم بين عباده والحكم له وحده، وقد أنزل الله الكتب وأرسل الرسل ليحكم بينهم فمن أطاع الرسول كان من أوليائه المتقين، وكانت له سعادة الدنيا والآخرة، ومن عصى الرسول كان من أهل الشقاء والعذاب»[3].

٢. قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾ [النساء:٦٥]، قال ابن

---

(١) الديمقراطية، للكاتب الفرنسي برودو، نقلا عن الدولة الديمقراطية في الفلسفة السياسية والقانونية:٣٦، وانظر لمزيد من الأقوال الغربية في ذلك: نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية:٢٤.

(٢) انظر تفصيل ذلك في كتاب (الحكم بغير ما أنزل الله-أحواله وأحكامه، د.عبدالرحمن المحمود، دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ،ونواقض الإيمان القولية والعملية، د.عبد العزيز العبد اللطيف:٢٩٣-٣٤٤، دار الوطن، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

(٣) مجموع الفتاوى: ٣٥/٣٦١.

كثير -رحمه الله-: « يقسم تعالى بنفسه الكريمة المقدسة: أنه لا يؤمن أحد حتى يُحكم الرسول ﷺ في جميع الأمور، فما حكم به فهو الحق الذي يجب الانقياد له باطنا وظاهرا؛ ولهذا قال: ﴿ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ أي: إذا حكموك يطيعونك في بواطنهم فلا يجدون في أنفسهم حرجا مما حكمت به، وينقادون له في الظاهر والباطن فيسلمون لذلك تسليما كليا من غير ممانعة، ولا مدافعة، ولا منازعة»(١) .

٣. قال تعالى: ﴿ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ [المائدة:٥٠]، قال ابن كثير -رحمه الله-: « ينكر تعالى على من خرج عن حكم الله المُحْكَم المشتمل على كل خير، الناهي عن كل شر وعدل إلى ما سواه من الآراء والأهواء والاصطلاحات، التي وضعها الرجال بلا مستند من شريعة الله، كما كان أهل الجاهلية يحكمون به من الضلالات والجهالات، مما يضعونها بآرائهم وأهوائهم، وكما يحكم به التتار من السياسات الملكية المأخوذة عن ملكهم جنكزخان، الذي وضع لهم اليَاسق وهو عبارة عن كتاب مجموع من أحكام قد اقتبسها عن شرائع شتى، من اليهودية والنصرانية والملة الإسلامية، وفيها كثير من الأحكام أخذها من مجرد نظره وهواه، فصارت في بنيه شرعًا متبعًا، يقدمونها على الحكم بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ. ومن فعل ذلك منهم فهو كافر يجب قتاله، حتى يرجع إلى حكم الله ورسوله ﷺ، فلا يحكم سواه في قليل ولا كثير»(٢) .

٤. قال تعالى: ﴿ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا ﴾ [الكهف:٢٦]، قال الشيخ الشنقيطي -رحمه الله-: « فالإشراك بالله في حكمه كالإشراك به في عبادته قال في حكمه: ﴿ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا ﴾ [الكهف : ٢٦] ، وفي قراءة ابن عامر من السبعة: ﴿ ولا تشرك في حكمه أحداً ﴾ بصيغة النهي، وقال في الإشراك به في عبادته: ﴿ فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ﴾

---

(١) تفسير ابن كثير:٢/ ٣٩٤.

(٢) تفسير ابن كثير:٣/ ١٣١.

[الكهف:١١٠] ، فالأمران سواء كما ترى إيضاحه إن شاء الله، وبذلك تعلم أن الحلال هو ما أحله الله ، والحرام هو ما حرمه الله ، والدين هو ما شرعه الله ، فكل تشريع من غيره باطل ، والعمل به بدل تشريع الله عند من يعتقد أنه مثله أو خير منه ، كفر بواح لا نزاع فيه» (١) .

و من السنة النبوية :

١. قال النبي ﷺ : ((**ذروني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم، واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه**)) (٢) .

٢. وقال ﷺ: ((**يامعشر المهاجرين خمس إذا ابتليتم بهن وأعوذ بالله أن تدركوهن**)) وذكر منهن ((**وما لم تحكم أئمتهم بكتاب الله ويتخيروا مما أنزل الله إلا جعل الله بأسهم بينهم**)) (٣) ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-:« وإذا خرج ولاة الأمور عن هذا فقد حكموا بغير ما أنزل الله ووقع بأسهم بينهم قال النبي ﷺ: ((**ما حكم قوم بغير ما أنزل الله إلا وقع بأسهم بينهم**))، وهذا من أعظم أسباب تغيير الدول، كما قد جرى مثل هذا مرة بعد مرة في زماننا وغير زماننا، ومن أراد الله سعادته جعله يعتبر بما أصاب غيره، فيسلك مسلك من أيده الله ونصره، ويجتنب مسلك من خذله الله وأهانه» (٤) .

أما الإجماع: فقد أجمع علماء الأمة على أنه لا شرع إلا ما شرعه الله، ولا حلال إلا ما أحله الله، ولا حرام إلا ما حرمه الله، وأن تشريع الأحكام هو حق لله وحده، فمن أعطى غيره هذا الحق أو أعرض عن شرع الله ولم يرض به فهو كافر بإجماع المسلمين (٥) .

---

(١) أضواء البيان:٧/١٥٠.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر، ح (١٣٣٧).

(٣) رواه ابن ماجه في سننه، كتاب الفتن، باب العقوبات، ح(٤٠١٩)، وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة ح (١٠٦).

(٤) مجموع الفتاوى: ٣٥/٣٨٨.

(٥) انظر: مجموع الفتاوى: ٣/٢٦٧، ٢٦٨.

وبناء على ما تقدم فالحق عند المسلم هو ما أمر به الله تعالى ورسوله ﷺ، والباطل هو ما نهى الله عنه ورسوله ﷺ؛ بينما الحق في الديمقراطية هو ما أمر به الشعب، والباطل هو ما نهى عنه الشعب، وإرادة الشعب هي معيار الخطأ والصواب؛ ومن هنا فإن الديمقراطية قد رفعت الشعب إلى المنزلة التي لا تليق إلا بالله تعالى، وهذا الفرق لا يستطيع أن ينكره أحد.

والديمقراطيون الحقيقيون لا يعدون هذا عيباً أو نقصاً يحاولون التبرؤ منه، بل هو عندهم من مميزات الديمقراطية[1]؛ فكما يبين أحدهم أنه يستحيل تعريف الديمقراطية « دون تحرير الذهن من الأحكام المسبقة مهما كانت، أي إعطاء مسؤولية القرار للشعب دون تقيد مسبق بأي قيد نصي أو تشريعي أو فقهي؛ فالناس وفق هذا المنطق هم الذين يملكون حق السيادة والمرجعية في شؤونهم التعاقدية الوضعية»[2].

٣- النظرة الإجرائية للديمقراطية على أنها آليات ووسائل لا تتنافى مع الشرع، نظرة قاصرة؛ ذلك أنه لو افترضنا الموضوعية في هذه الإجراءات وعدم تأثير الأبعاد السياسية والاجتماعية في نتائجها، فإنه لا يمكن إغفال « أن قيام الديمقراطية يرتبط بتوفر شروط أساسية أهمها « العلمانية » ، فالديمقراطية نظام للحياة قائم على حيادية الدولة تجاه القيم الدينية والأخلاقية؛ انطلاقاً من قاعدة أساسية للبناء الديمقراطي تتمثل في « حرية العقيدة » ، أي حق الأفراد المطلق في تبني ما يشاؤون من عقائد دون تدخل من أحد، ودونما تأثير على مسار المجتمع والدولة ، وذلك لاندراج العقيدة ضمن الخيارات الفردية التي لا يجوز للدولة التدخل فيها بحال من الأحوال .

وبناءً عليه ، فالديمقراطية نظام لا ديني منبثق عن تصور عن الحياة قائم على فصل الدين عن الدنيا، ويسعى إلى بناء النظام السياسي على قاعدتين : قاعدة

---

(١) انظر: نقض الجذور الفكرية للديمقراطية:٢٣، والمشاركة في البرلمان والوزارة، محمد بن شاكر الشريف :٢٠، سلسلة كتاب البيان، مجلة البيان، الرياض.

(٢) الديمقراطية بين العلمانية والإسلام، د. عبد الرزاق عيد:٤٢، والكتاب ضمن سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى،٢٠٠٠م.

حيادية الدولة تجاه العقيدة، وقاعدة سيادة الأمة المترتبة عليها والتي تعني حق الأمة المطلق في تبني نظام الحياة الذي تراه مناسباً» [1].

وهذا بلا شك اختلاف جذري بين الإسلام والديمقراطية ولا يمكن تقريب الديمقراطية من الإسلام إلا بالتخلي عن هذا الوصف الجوهري في الديمقراطية، لكن إذا أمكن التخلي عن هذا الوصف في محاولة التقريب بأن لا يمثل الشعب أية مرجعية في الحكم، فهل يصح أن تسمى باسم الديمقراطية؟!

إننا إذا أردنا أن نقتبس من الآخرين أنظمة وإجراءات إدارية فلا بأس بذلك ما دامت تلك الأنظمة لا تخالف الشرع، وتحقق المصلحة للمسلمين، وبشرط أن تكون بمعزل عن أي قاعدة فكرية وفلسفية مناقضة للشريعة، و أن يتم ذلك بنظر أهل العلم والخبرة الموثوقين.

أما أن يروج لمذهب يحمل أبعاداً فكرية وفلسفية خطيرة كالديمقراطية بحجة أنه مجرد إجراءات وآليات، فهذا ما لا يقبل؛ لأنه يفتح باب شر على المسلمين ينفذ منه العلمانيون وأهل الأهواء.

٤- لا يقبل وصف من يرفض الديمقراطية لمناقضتها للإسلام بأنه مؤيد للاستبداد، والأنظمة القمعية، ونحو ذلك من الأوصاف؛ لأن ذلك الرفض مبني على إدراك للأبعاد الفكرية والفلسفية التي تعتمد عليها الديمقراطية والتي هي مناقضة لأصول الشريعة، كما تقدمت الإشارة.

كما لا يعني ذلك الرفض إنكار ما تحققه الديمقراطية من عدل نسبي إذا قورنت بالأنظمة الاستبدادية القمعية، إضافة إلى ما تتضمنه من مبادئ هي حق في جملتها، مثل: خضوع الأفراد لحكم القانون على حد سواء، ومثل بعض الحقوق التي كفلتها كحق التعبير عن الرأي، والمشاركة في القرار السياسي، وحق العمل، وغير ذلك، مما لو تأملناه لوجدناه مما وافقت فيه الديمقراطية -في الجملة- الشريعة الإسلامية، وزادت الشريعة بأن وضعت له من الضوابط والحدود ما يتحقق به

(١) نقض الجذور الفكرية للديمقراطية:٢٦، وانظر: تأملات في إشكالية المشروعية والشرعية في الخطاب الإسلامي المعاصر، صلاح الدين الجورشي:٩١، مجلة التسامح، العدد ٢٣، ٢٠٠٨م.

العدل، والمصلحة للفرد والمجتمع وصلاح أمر الدنيا والآخرة.

ثانياً- جوانب الخلل في موقف أصحاب هذا الاتجاه من النصوص المتعلقة بالمسألة:

١- عدم الجمع بين النصوص الشرعية المتعلقة بالمسألة:

فمما يلاحظ أن بعض أصحاب هذا الاتجاه في مقام التقريب بين الإسلام والديمقراطية، قد اهتم بحشد النصوص الدالة على تضمن القرآن لكثير من القيم التي أقرتها الديمقراطية، مثل: الحرية، والعدل، ومحاربة الظلم والاستبداد، والمساواة، والشورى، وغيرها، وفي المقابل يُغض الطرف عن النصوص المتعلقة بوجوب تحكيم الشريعة أو يُهون من شأن معارضتها للديمقراطية[1].

ولا يخفي بعض أصحاب الاتجاهات العلمانية والليبرالية والحداثية احتفاءهم بمثل ذلك؛ لأن «هذه القيم ليست سوى المبادئ الديمقراطية ذاتها بعد ترجمتها إلى المصطلحات الإسلامية»[2].

وصدور مثل هذا التقرير عمن يوصف بأنه مفكر إسلامي له أهمية كبرى -عندهم-؛ لأن مثل هذا المفكر «أثبت هذه المواقف والقيم والاختيارات انطلاقاً من النصوص الدينية، واعتمد فيها آراء أكثر فقهاء الإسلام شهرة وصدقية، وبناها على حجج أصولية متينة يصعب على أصحاب النظرة المحافظة الضيقة الرد عليها أو الانتقاص من قيمتها الدينية»[3].

وإنه لا يُنكر تضمن الإسلام لهذه القيم، لكن الخلاف هو في المرجعية لهذه القيم، والحدود والضوابط التي تضبط مسارها، وأيضاً في الغاية من إقرارها، وهذا محل اختلاف كبير بين الإسلام والديمقراطية، كما هو معلوم، ولا يسلم القول بأن هذه القيم في ظل الديمقراطية تكون منضبطة بضوابط الشريعة؛ لأنه عندئذ لا يصح أن يكون ذلك النظام ديمقراطياً، وأيضاً إذا كانت ستنضبط بضوابط

---

(١) انظر مثلاً: من فقه الدولة في الإسلام، القرضاوي:١٣٣، وما بعدها، والإسلام وحقوق الإسلام، عمارة:١٨-٦٨، الإسلام والديمقراطية، هويدي: ١٠٤، وما بعدها، والنظام السياسي في الإسلام، د.العوا: ١٢١، وما بعدها.

(٢) د. برهان غليون في تعقيبه على ورقة د. العوا، ضمن كتاب النظام السياسي في الإسلام:١٨٤.

(٣) المصدر السابق: ١٨٧.

الشرع، فلم لا نكتفي بالشريعة؟!

٢- تعظيم جانب المصلحة في مقابل النصوص الشرعية :

وذلك مثل قول د.محمد عمارة : « إن هذه الأحاديث قد رويت في شئون السياسة وعلاقة الحكم بالمحكوم فهي ليست من السنة التشريعية المتعلقة بالدين ، وتبليغ الرسالة، وتفصيل وتبيان ما أجمله الوحي إلى الرسول عليه الصلاة والسلام؛ أي أنها ليست متعلقة بالأصول والأركان والعقائد الدينية،التي هي ثوابت الدين؛ ومن ثم فلابد من عرض هذه المأثورات السياسية على معيار المصلحة مصلحة الأمة الذي توزن به كل المأثورات التي رويت في غير الدين، وتبليغ الوحي، وعلوم الغيب، والشعائر، والعبادات» [١] .

وقال أيضاً: « إن هذه الشريعة-التي هذا شأنها مع الجديد والتطور والتجديد-لم ولن تقف في الضرورات الواجبة لحرية الإنسان وإنسانيته عند ما أشارت إليه النصوص الأولى والمأثورات المروية، أو اجتهادات الفقهاء القدماء؛ فالشريعة مقاصد، وما أشارت إليه من تشريعات لا يعدو النماذج التي صيغت للتمثيل والاحتذاء» [٢] .

ويقول هويدي : « لسنا نعرف لماذا يصر البعض على سوءات الديمقراطية وعوراتها، مع تغييب تام لإيجابياتها وإنجازاتها، وجملة المقاصد الجليلة التي تحققها» [٣] .

وفي مثل هذه الأقوال غفلة عن أن المصلحة تعد مصلحة ملغاة عند معارضتها للنص الشرعي، كما أن المصلحة الشرعية ليست مقصورة على المصالح الدنيوية المحضة، بل هناك مصالح شرعية يجب أن لا يغفل عنها، منها في هذا الجانب: تحكيم شريعة الله تعالى التي فيها صلاح أمر الدنيا والآخرة [٤] ، قال تعالى: ﴿ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ [المائدة:٥٠].

---

(١) الإسلام وحقوق الإنسان:١٢٨.
(٢) المصدر السابق:١٣٩.
(٣) جريدة الأهرام، تاريخ: ١٣/٢/١٩٩٠م.
(٤) انظر الحديث عن المصلحة صفحة:١٦٢ وما بعدها في هذا البحث.

٣- الخلل الناتج عن الموقف من قطعية النصوص وظنيتها:

ويتضح ذلك عند د.عمارة الذي يرى أن الأحاديث التي جاءت في المجال السياسي أحاديث آحاد، وعنده أن «أحاديث الآحاد إذا كانت ملزمة في الأمور العملية فهي غير ملزمة في العقائد؛ فلا حرج على من لم يقتنع بمراميها في تكوين عقيدته السياسية، وفي علاقة المسلم بالسلطة والسلطان»(١).

وقد تقدم أن حديث الآحاد يحتج به في العقيدة إذا صح(٢).

٤- الخلل الناتج عن فهم النص في ضوء ظروفه التاريخية:

والذي يمثله د.عمارة عندما حمل الآيات التي جاءت في سورة المائدة في وصف من لم يحكم بما أنزل الله، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة:٤٤]، و﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة:٤٥]، و﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [المائدة:٤٧] حملها على أن المراد بها أهل الكتاب؛ باعتبار سبب نزولها، بل ويرى «أن الحكم الذي تتحدث عنه الآيات موجود في التوراة، لا في القرآن كما يتوهم المتوهمون»(٣) بحسب تعبيره.

وهذا غفلة منه عن القاعدة التي نافح عنها وأيدها في سياق رده على القائلين بتاريخية النص، وهي قاعدة: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب(٤).

وإرادة العموم ظاهرة في لفظ الآيات؛ لأنها جاءت بلفظ «من» الدال على العموم، كما أن سياق آيات المائدة السابقة لها والتي جاءت بعدها ما يؤيد ذلك(٥)، مثل قوله تعالى: ﴿فَإِن جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ ۖ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْئًا ۖ وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المائدة:٤٢]

ولذا لما ذكر ابن القيم –رحمه الله– القول بأنها في أهل الكتاب، عقب بقوله: «وهو

(١) الإسلام وحقوق الإنسان:١٢٦.
(٢) انظر: صفحة: ٢٠٦.
(٣) الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية:٤٤، وانظر كلامه على الآيات :٤٠-٤٥.
(٤) انظر صفحة: ٤٣٥.
(٥) انظر تفصيل ذلك في: الحكم بغير ما أنزل الله:١٢٥ وما بعدها.

بعيد، وهو خلاف ظاهر اللفظ فلا يصار إليه»[1]، كما أن هذا هو رأي جماهير السلف[2].

٥- الخلل الناتج من الموقف من الاجتهاد:

يبرر بعض أصحاب هذا الاتجاه موقفهم من الديمقراطية بالزعم بأن الإسلام لم يأت بنظام سياسي محدد المعالم؛ ومن ثم فباب الاجتهاد في هذه المسألة مفتوح، ولاحق لأحد في المنع من ذلك.

فيرى د. العوا «أن إثبات نظام محدد المعالم والتفاصيل في مصادر الإسلام الرئيسة: القرآن والسنة، أمر دونه خرط القتاد»[3]؛ وعليه فهذا «هو نفسه الباعث على تقرير كون الأمر السياسي كله أمراً اجتهادياً»[4].

ويرى د.أبو المجد أن: «الإسلام لم يفرض نظاماً سياسياً مفصلاً، والخلافة ليست نظاماً محدد المعالم»[5]؛ ولهذا فهو يؤكد رفضه لكل قول خلاف ذلك، ويقول: «ورأي آخر نرفضه كذلك، يرى أن للإسلام نظاماً في الحكم مفصل المعالم متميز القسمات، أقامه ﷺ وألزم المسلمين من بعده بإقامته، وأنهم أقاموه فعلا أيام الخلافة الراشدة، وقبل أن تتحول إلى ملك عضوض، وأن على المسلمين كذلك أن يرفضوا كل ما حولهم من أنظمة الحكم والسياسة، وأن ينحوها عن مقاعد السلطة والرئاسة؛ ليضعوا نظامهم الإسلامي، على رأس دولتهم الجديدة»[6].

ويقول د.محمد عمارة: «إن ما هو دنيا وأحكام وسياسة، لم يعرض لها القرآن بنص و تفصيل، علينا أن نجعل الاحتكام فيه للاجتهاد والرأي»[7].

---

(١) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ابن القيم، تحقيق: محمد حامد الفقي:١/٣٣٦، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٣هـ.

(٢) انظر: الموافقات: ٣/٢٨٤، والحكم بغير ما أنزل الله: ١٤٦.

(٣) في ورقته في كتاب النظام السياسي في الإسلام، ضمن سلسلة حوارات القرن الجديد:١٠٣.

(٤) المصدر السابق:١١٨.

(٥) حوار لامواجهة:١٢٣.

(٦) المصدر السابق:١٢٣.

(٧) الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية:١٨، وانظر أيضاً: النظرية الإسلامية في العلاقات الدولية، أبو سليمان:٢٣٢.



وهـذا خلل ظاهـر؛ فالنصوص التي تقرر مبادئ وتفصيـلات النظام السياسي في الإسـلام نصوصـن كثيرة في الكتاب والسنة، وقد اعتنـى العلماء على مر القرون ببيانها وشرحها وذكر ما ترتب عليها من أحكام[1] .

وقـد حفلت المكتبة الإسلاميـة بالعديد من الكتب التي تبين النظام السياسي في الإسلام، واتخذت الكتابة في ذلك أربعة اتجاهات[2] :

- المـزج بـين الفصول المتعلقـة بالدولة وبـين مسائل فقهية متصلـة بها، ككتب الخـراج، ومن أشهرها كتاب الخراج للقاضي أبـي يوسف -رحمه الله-، والأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام -رحمه الله.

- تضمـين تلك المسائل في مباحث الفقه العام، ولا يكاد يخلو كتاب من مدونات الفقه الكبرى في جميع المذاهب من تفصيل القول في تلك المسائل بالأدلة الشرعية.

- إفراد الفقه السياسي بالتأليف، ومن أوائل الكتب في ذلك : الأحكام السلطانية للماوردي، والأحكام السلطانية لأبي يعلى، وغياث الأمم للجويني، وغيرها.

- إفراد باب من أبواب الفقه السياسي بالتأليف، مثل: آداب الوزارة للماوردي، والسياسـة الشرعية لابن تيمية، والطرق الحكمية، وأحكام أهل الذمة لابن القيم،و غيرها من الكتب.

فكيف يقال بعد هذا أن الإسلام ليس فيه نظام سياسي متكامل؟!

ثم إن مثل هذا القول يفتح الباب أمام الاتجاهات العلمانية، والليبرالية، والحداثية لتنحيـة الشريعـة عن الحكم؛ بحجة قصورهـا في هذا الباب، ولـذا لا يستغرب احتفاء بعض هؤلاء بصدور مثل هذا القول عمن ينتسبون إلى الفكر الإسلامي[3] .

---

(١) انظر أمثلة لتلك النصوص في: مسائل معاصرة في فقه السياسة، د. بسطامي محمد سعيد:١٦-٢٦، إصدارت هيئة الأعمال الفكرية، الخرطوم، الطبعة الأولى،٢٠٠٧م.

(٢) انظر: المصدر السابق:٢٧-٤٢.

(٣) انظر ما كتبه د.برهان غليون تعقيباً على ورقة د.العوا في كتاب النظام السياسي في الإسلام:١٨، حيث ذكر أن هذه المسألة من نقاط الاتفاق بين من أسماهم المفكرين الديمقراطيين الإسلاميين والمفكرين الديمقراطيين العقلانيين.




الباب الثالث

الفصل الثاني

قضايا تشريعية

المبحث الأول:	حد الردة
المبحث الثاني:	تولي المرأة للولايات العامة
المبحث الثالث:	أحكام أهل الذمة

المبحث الأول

حد الـردة

إن وجـوب قتل المرتد حداً هو مـن الحدود الشرعية الثابتـة بالسنة الصحيحة والإجماع الصريح.

فمـن السنـة، ما جاء عـن عكرمة قـال: أُتِيَ علـيٌّ -رضي الله عنـه- بزنادقة فأحرقهم فبلغ ذلك ابن عباس -رضي الله عنه-، فقال: « لو كنت أنا لم أحرقهم، لنهـي رسـول الله ﷺ: ((**لا تعذبوا بعـذاب الله**))، ولقتلتهم لقول رسول الله ﷺ: ((**من بدل دينه فاقتلوه**)) »[1].

وعـن أبـي موسى الأشعري -رضي الله عنه- أنه ﷺ بعثه عاملا إلى اليمن ثم اتبعه معاذ بن جبل -رضي الله عنه-، فلما قدم عليه ألقى له وسادة قال: « انزل »، فـإذا رجل عنده موثـق قال: « ما هذا؟ » قال: « كان يهوديـا فأسلم، ثم تهود »، قال: « اجلس »، قال: « لا أجلس حتى يقتل، قضاء الله ورسوله » (ثلاث مرات)، فأمر به فقتل... الحديث[2].

وعـن عثمـان -رضي الله عنـه-، عن النبي ﷺ قـال: ((**لاَ يَحلُّ دَمُ امْـرِئٍ مُسْلم إلاَّ بإِحْدَى ثَلاَثٍ: كُفْرٌ بَعْدَ إِسْلاَمٍ، أَوْ زِنًا بَعْدَ إِحْصَانٍ، أَوْ قَتْلُ نَفْسٍ بِغَيْرِ نَفْسٍ**))[3].

قـال ابـن رجب: « والقتل بكل واحدة من هذه الخصـال الثلاث متفق عليه بين المسلمين »[4].

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعذاب الله، ح(٢٨٥٤).

(٢) رواه البخـاري في صحيحـه، كتاب الديات، بـاب حكم المرتد والمرتـدة واستتابتهم، ح(٦٥٢٥)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها، ح (١٧٣٣).

(٣) رواه الإمـام أحمد في مسنده: ١/٦١، وأبـو داود في سننه،كتاب الديات، باب الإمام يأمر بالعفو فـى الدم، ح(٤٥٠٤)، والترمـذي في سننه، كتاب الديات، باب ما جاء لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحـدى ثلاث، ح(٢١٥٨)، وقال: وهذا حديث حسن، والحاكم في مستدركه: ٤/٣٩٠، وقال: هذا حديـث صحيـح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ووافقه الذهبـي، و صححه الشيخ الألباني في صحيح الجامع ح(٧٦٤١).

(٤) جامع العلوم والحكم: ١/١٢٤.

وعن معاذ -رضي الله عنه - أن النبي ﷺ لما أرسله إلى اليمن قال له: ((**أيما رجل ارتد عن الإسلام فادعه، فإن عاد وإلا فاضرب عنقه، وأيما امرأة ارتدت عن الإسلام فادعها، فإن عادت وإلا فاضرب عنقها**))[(١)] .

أمـا **الإجمـاع** فقد نقله غير واحد، منهم: ابن رجـب كما تقدم، وابن المنذر[(٢)] ، وابـن رشـد[(٣)] ، وقال ابن قدامة: « وأجمع أهل العلم علـى وجوب قتل المرتد، وروي ذلك عن أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، ومعاذ، وأبي موسى، وابن عباس، وخالد، وغيرهم، ولم ينكر ذلك أحد فكان إجماعا »[(٤)] .

موقف أصحاب هذا الاتجاه من حد الردة :

يـرى د. الغنوشـي أن جريمـة الـردة لا علاقة لها بحريـة العقيدة التـي أقرها الإسلام، وأنها مسألة سياسية قصد بها حياطة المسلمين وحياطة تنظيمات الدولة الإسلاميـة مـن نيـل أعدائها، وأن ما صدر عـن النبي ﷺ في شأن الـردة إنما هو باعتبار ولايته السياسية على المسلمين؛ وبذلك تكون عقوبة المرتد تعزيرا لا حدا[(٥)] .

أما د. محمد سليم العوا فإنه يرى أن هذه العقوبة تعزيرية مفوضة إلى السلطة المختصـة في الدولة الإسلامية، تقرر فيهـا ما تراه ملائما من العقوبات، ولا تثريب عليها إن هي قررت الإعدامَ عقوبة للمرتد[(٦)] .

وخصـ د. محمد عمارة عقوبة الردة بمـن كان سلاحه في الخروج على الإيمان الديني السيف وليس الكلمة، وهو بذلك ينحو بهذه العقوبة المنحى السياسي[(٧)] .

---

(١) رواه الطبـراني في المعجـم الكبير: ٥٣/٢٠، وقال ابن حجر: « وسنده حسن، وهو نص في موضع النزاع - يعني النزاع في قتل المرأة المرتدة - فيجب المصير إليه » ، فتح الباري: ٧٩/١٢.

(٢) انظر: الإجماع: ٤٦.

(٣) انظر: بداية المجتهد: ٤٥٩/٢.

(٤) المغني: ٢٤٦/١٢.

(٥) انظر: الحريات العامة في الشريعة الإسلامية: ٥٠.

(٦) انظر: في أصول النظام الجنائي في الإسلام : ٢١٧.

(٧) انظـر: التعددية- الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية، عمـارة: ٩، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٩٧م.

وذكـر الشيـخ القرضاوي أن العلمـاء أجمعوا علـى عقوبة المرتـد، واختلفوا في تحديدهـا، والجمهـور علـى أنها القتـل، ولكن لورود آثـار تخالف ذلـك، فهو يرى التفريـق بين الداعـي وغير الداعي، فالإسلام -عنده- لا يعاقـب بالقتل المرتد الذي لا يجاهر بردته، ولا يدعو إليها غيره، ويدع عقابه إلى الآخرة إذا مات على كفره، وأنه قد يعاقـب عقوبة تعزيرية مناسبـة، فيجوز أن يعاقب بالحبس وليس بالقتل، وإنما يعاقب المرتـد المجاهر بالقتل وبخاصـة الداعية للردة، كما فرق بين مـا أسماه الردة الغليظة كردة سلمان رشدي وبين الردة الخفيفة، ومع ذلك لم يذكر مثلا لهذه الردة الخفيفة ولا من قال بها من العلماء، كما لم يذكر مستندا واضحا لهذا التفريق[١].

ويـرى د. طـه العلواني أن الإسـلام ليس فيه حد اسمه حد الـردة[٢]، وأن -ما أسماه- الـردة الفردية وهي تغيير الفرد عقيدته، من غير أن يقترن ذلك بالخروج علـى الجماعة وإمامها، أو خيانة لها، أو رفـع للسلاح، ولم يتحول داعية لها، فهذه الردة ليست لها عقوبة دنيوية، وإنما متوعد عليها بالعقوبة الأخروية، وحمل ما ورد من حروب الردة، وقتل بعض المرتدين على تحول الردة إلى جريمة سياسية[٣].

أما الأستاذ. فهمي هويدي فقد نقل رأي القرضاوي والعوا على سبيل الاستشهاد بهما على أن عقوبة الردة تعزيرية[٤].

ويرى الترابي أن عقوبة الردة -إذا لم يصحبها خروج على الجماعة- محصورة في العقوبة الأخروية، وفي ذلك يقول: « وللمجتمع بمشيئته أن يؤمن أو يكفر بالرسالة

---

(١) انظـر: جريمة الردة وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنـة، القرضاوي:٤٨-٥٦، دار الفرقان، عمّان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

(٢) بـل يـرى الدكتور أن الحد بمعنى العقوبة المقدرة في الدنيا إنمـا هو اصطلاح فقهي لم يدل عليه القـرآن، وقـد تناسـى بذلـك وروده في السنة في مثـل قوله ﷺ: ((أتشفع في حد من حدود الله))، أخرجـه البخاري في صحيحـه، كتاب الحدود، باب كراهية الشفاعة في الحد إذا رفع إلى السلطان، ح(٦٤٠٦)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحدود باب قطع السارق الشريف وغيره، ح(١٦٨٨)، وانظر: ما كتبه الشيخ عبدالله بن بيه على الكتاب، في التعقيب الملحق به :١٨٣.

(٣) انظر: لا إكراه في الدين:١٥، ٩٥.

(٤) انظـر: حتى لا تكون فتنـة:١٤٥، والمفترون -خطاب التطرف العلماني في الميزان، هويدي:٢١٤، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦هـ.



الحاملـة للشريعة، متروكا لأجَل القيامـة وحسابها في مواقفه»[١]، «ويخلّي الشرع للإنسـان أن يصرف رأيه تثبتا أو تعديلا أو تبديلا، ولو كان في أصل مذهبه مؤمنا، قد يؤاخَذ على ذلك غيبا في الآخرة، ولكن لا يؤذيه أحد في الدنيا بأمر السلطان»[٢].

المناقشة:

بالنظـر فيما تقدم من موقف أصحاب هذا الاتجاه تجاه هـذه المسألة يمكن إجمال أهم أوجه الخلل في موقفهم من النصوص الشرعية في هذه المسألة فيما يلي:

أولاً- معارضة النصوص في المسألة:

أ- معارضة النصوص بنصوص شرعية أخرى:

أبرز ما عورضت به نصوص المسألة كونها تتعارض مع قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة:٢٥٦][٣].

وقد كان بإمكانهم الجمع بين هذه النصوص بأن الأحاديث الواردة في المسألة مخصصة لعمـوم الآية، كما يمكن القول بأن المرتد بعد أن أقـر بالإسلام والتزم به، فإنه قد رضي بكل ما تضّمنه الإسلام من أحكام ومنها حكم المرتد، وبهذا يزول التعارض.

كمـا عورضت نصوص المسألة بأن السنة لم يثبت فيها أن النبي ﷺ قتل مرتداً مع توافر الدواعي لذلك، ومثلوا لتلك الدواعي بعدد من الروايات، منها:

-أن الرسول ﷺ قبل شفاعة عثمان بن عفان -رضي الله عنه- في عبد الله بن أبي السرح الذي جاء النبي ﷺ مسلما بعد أن ارتد[٤]، وأنه لو كان حد الردة حدا

(١) السياسـة والحكم- النظـم السلطانية بين الأصـول وسنن الواقع، الترابـي: ١١٤، دار الساقي، لندن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

(٢) المصدر السابق:١٦٦.

(٣) انظـر: لا إكـراه في الدين:٩٢، والنظرية الإسلاميـة في العلاقات الدولية:٢١٠، وحتى لا تكون فتنة: ١٤٥، وقد عزى ذلك إلى كتاب في أصول النظام الجنائي في الإسلام، للعوا، ولم يشر العوا في كتابه إلى هذا المعنى.

(٤) روى ذلـك أبـو داود في سننـه كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتـد، ح(٤٣٥٨)، والنسائي في سننـه، كتاب تحريم الـدم، باب توبة المرتد، ح(٤٠٦٩)، وقال الشيـخ الألباني: صحيح الإسناد، انظر: صحيح سنن أبي داود، وصحيح سنن النسائي.

مقدرا لما سقط بالشفاعة لأن الحدود لا تقبل فيها الشفاعة[1].

- عـن أنس رضـي الله عنه قال: « كان رجل نصرانيا فأسلـم وقرأ البقرة وآل عمـران، فكان يكتـب للنبي ﷺ فعاد نصرانيا، فكان يقـول: ما يدري محمد إلا ما كتبـت له. فأماتـه الله، فدفنوه، فأصبح وقد لفظته الأرض، فقالوا: هذا فعل محمد وأصحابـه، لما هرب منهم نبشوا عن صاحبنـا فألقوه. فحفروا له فأعمقوا، فأصبح وقد لفظته الأرض، فقالوا: هذا فعل محمد وأصحابه، نبشوا عن صاحبنا لما هرب منهـم فألقـوه. فحفروا له وأعمقوا له في الأرض مـا استطاعوا، فأصبح وقد لفظته الأرض، فعلموا أنـه ليس من الناس فألقوه» [2]، فهـذا الرجل لم يقتله النبي ﷺ حداً [3].

- رد الرسول ﷺ على من اقترح عليه قتل بعض المنافقين: ((**لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه**))[4] [5].

ويمكن أن يجاب عن هذه المعارضة بما يلي:

-يكفـي الأمر الصريح عنه ﷺ في ثبوت هذا الحـد، ولا يلغيه عدم الفعل –لو صـح– لقلة من تتوفر فيه شروط إقامة الحد، أو لوجود موانع تمنع من ذلك كما في شأن المنافقين.

-قصة ابن أبي السرح عفي عنه لأن الشفاعة حصلت قبل القدرة عليه[6]، وكذا

(١) انظر: الحريات العامة في الشريعة الإسلامية:٤٩، ولا إكراه في الدين:١٠٦.

(٢) أخرجـه البخـاري في صحيحه، كتاب المناقـب، باب علامات النبوة في الإسـلام، ح (٣٤٢١)، ومسلم في صحيحه، كتاب صفات المنافقين وأحكامهم،ح (٢٧٨١).

(٣) انظر: لا إكراه في الدين:١٠٤.

(٤) رواه البخـاري في صحيحـه، كتـاب التفسير، باب قولـه: ﴿ إذا جاءك المنافقون قالـوا نشهد إنك لرسول الله ﴾، ح(٤٦٢٢)، ومسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب نصر الأخ ظالما أو مظلوما، ح(٢٥٨٤).

(٥) انظر: لا إكراه في الدين: ١٠٩، والتعددية، محمد عمارة: ١٠.

(٦) انظـر: أسد الغابة في معرفة الصحابة، ابن الأثير، تحقيق: عادل أحمد الرفاعي:٢٦٣/٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، وعون المعبود شرح سنن أبي داود، محمد شمس الحق العظيم آبادي: ٢٤٨/٧، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية ، ١٤١٥هـ.



يقال في النصراني فقد مات قبل التمكن من إقامة الحد عليه.

-عدم قتل المنافقين ردة لأن من المعلوم أن المنافقين لا يصرحون بأنهم ارتدوا عن الإسلام، ويعاملون على الظاهر، كما كان ﷺ يتألف الناس من أجل دخولهم في الإسلام، ويخشى إذا تسامع الناس بأنه يقتل المنافقين، وهم يظهرون الإسلام، أن ينفر من يريد الدخول في الإسلام بسبب ذلك.

- وردت روايات أمر فيها النبي ﷺ بقتل بعض من ارتد، أو أقر قتلهم، مثل: ما جاء عن أبي سعيد الخدري -رضي الله عنه- ، قال: « جاء أبو بكر إلى رسول الله ﷺ ، فقال يا رسول الله: إني مررت بوادي كذا فإذا رجل حسن الهيئة متخشع يصلي فيه.فقال: ((**اذهب إليه فاقتله**))، قال فذهب إليه أبو بكر فلما رآه يصلي كره أن يقتله، فرجع، فقال النبي ﷺ لعمر: ((**اذهب فاقتله**)) فذهب فرآه على تلك الحالة، فرجع، فقال: ((**يا علي اذهب إليه فاقتله**))، فذهب علي فلم يره، فقال النبي ﷺ: ((**إن هذا وأصحابه يقرؤون القرآن لا يجاوز تراقيهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، ثم لا يعودون فيه؛ فاقتلوهم، هم شر البرية**)) [1].

وعن ابن عباس رضي الله عنهما: « أن أعمى كانت له أم ولد تشتم النبي ﷺ وتقع فيه، فينهاها فلا تنتهي، ويزجرها فلا تنزجر، قال: فلما كانت ذات ليلة جعلت تقع في النبي ﷺ وتشتمه، فأخذ المغول فوضعه في بطنها، واتكأ عليها فقتلها، فوقع بين رجليها طفل، فلطخت ما هناك بالدم، فلما أصبح، ذكر ذلك لرسول الله ﷺ ، فجمع الناس فقال: ((**أنشد الله رجلاً فعل ما فعل لي عليه حق إلا قام**))، فقام الأعمى يتخطى الناس وهو يتزلزل، حتى قعد بين يدي النبي ﷺ فقال: « يا رسول الله، أنا صاحبها، كانت تشتمك، وتقع فيك، فأنهاها فلا تنتهي، وأزجرها فلا تنزجر، ولي منها ابنان مثل اللؤلؤتين، وكانت بي رفيقة، فلما كان البارحة جعلت تشتمك وتقع فيك، فأخذت المغول فوضعته في بطنها، واتكأت عليها حتى قتلتها » ،

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده: ١٥/٣، وأورده الهيثمي في المجمع ٦ / ٢٢٥ وقال: رواه أحمد ورجاله ثقات . كما صحح إسناده الألباني في السلسلة الصحيحة، ح(٢٤٩٥) وذكره الحافظ في الفتح: ١٢ / ٢٩٨ - ٢٩٩ وجود إسناده، وقال: « وكأن أبا بكر وعمر تمسكا بالنهي الأول عن قتل المصلين وحملا الأمر هنا على قيد أن لا يكون يصلي، فلذلك عللا عدم القتل بوجود الصلاة أو غلبا جانب النهي » .

فقال النبي ﷺ : ((ألا اشهدوا أن دمها هدر))[1] .

قال الخطابي –رحمه الله-: « فيه بيان أن ساب النبي ﷺ مقتول، وذلك أن السب منها لرسول الله ﷺ ارتداد عن الدين، ولا أعلم أحداً من المسلمين اختلف في وجوب قتله»[2] .

وعن أنس –رضي الله عنه – أن النبي ﷺ دخل مكة عام الفتح، وعلى رأسه المغفر، فلما نزعه، جاء رجل فقال: « ابن خطل متعلق بأستار الكعبة « ، فقال: ((اقتلوه))[3] .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية –رحمه الله-: « هذا مما استفاض نقله بين أهل العلم، واتفقوا عليه أن رسول الله ﷺ أهدر دم ابن خطل يوم الفتح فيمن أهدره، وأنه قتل »[4] .

وقال أيضاً: « وقد استدل بقصة ابن خطل طائفة من الفقهاء على أن من سب النبي صلى الله عليه وسلم من المسلمين يقتل وإن أسلم حداً.

واعترض عليهم بأن ابن خطل كان حربياً فقتل لذلك، وصوابه أنه كان مرتداً بلا خلاف بين أهل العلم بالسير، وحتم قتله بدون استتابة مع كونه مستسلماً منقاداً قد ألقى السلم كالأسير، فعلم أن من ارتد وسب يقتل بلا استتابة، بخلاف من ارتد فقط»[5] .

---

(١) رواه أبو داود في سننه، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن سب النبي ﷺ، ح(٤٣٦٣)، والنسائي في سننه، كتاب تحريم الدم، باب الحكم فيمن سب النبي ﷺ، ح(٤٠٧٠)، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود.

(٢) معالم السنن، الخطابي، تحقيق: عزت الدعاس:٣/٢٩٥، المطبعة العلمية، حلب، الطبعة الأولى، ١٣٥١ هـ.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب أين ركز النبي ﷺ الراية يوم الفتح، ح(٤٢٨٦)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب جواز دخول مكة بغير إحرام، ح(١٣٥٧).

(٤) الصارم المسلول على شاتم الرسول، ابن تيمية، تحقيق: محي الدين عبد الحميد:١٣٥، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٥) المصدر السابق:١٣٦.



ب- معارضة النص بالمصلحة:

حيث حمل الشيخ القرضاوي الأثر الذي ذكره عن عمر -رضي الله عنه- حيث لم يقتل جماعة ارتدوا عن الإسلام من بني بكر بن وائل وأنه أودعهم السجن، بأن عمر -رضي الله عنه- لم ير عقوبة القتل لازمة للمرتد في كل حال، وأنها يمكن أن تسقط أو تؤجل إذا قامت ضرورة لإسقاطها أو تأجيلها، وأن الضرورة التي اقتضت ذلك في هذه الرواية كما يتبين من سياقها حالة الحرب وخوف لحوقهم بالمشركين[1].

ويعارض هذا بالقول إن في إقامة هذا الحد مصلحة أعظم، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: « فإنه لو لم يقتل ذلك لكان الداخل في الدين يخرج منه، فقتله حفظ لأهل الدين وللدين، فإن ذلك يمنعهم من النقص ويمنعهم من الخروج بخلاف من لم يدخل فيه»[2].

ثانياً- الخلل الناتج عن موقفهم من قطعية وظنية النصوص:

قرر العلواني أن أحاديث المسألة أحاديث آحاد، ومن ثم لا تقوى على تخصيص عموم الآيات المقررة لحرية الاعتقاد[3].

وهذا خلل ظاهر وقد تقدم الرد عليه[4].

ثالثاً- الخلل الناتج عن الموقف من أصول الفقه:

- القول بأن الردة جريمة سياسية، وما صدر عن النبي ﷺ في حد الردة إنما هو باعتبار ولايته السياسية على المسلمين، وليس فتوى وتبليغا عن الله تلزم به الأمة في كل زمان ومكان وحال[5]، وقد تقدم الرد على القول بتقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية[6].

- صرف الأمر بالقتل الوارد في الحديث عن الوجوب من غير قرينة معتبرة[7].

---

(١) انظر: جريمة الردة وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنة: ٥٠.

(٢) مجموع الفتاوى: ٢٠/١٠٢.

(٣) انظر: لا إكراه في الدين: ١١٨.

(٤) انظر: صفحة: ٢٢٢.

(٥) انظر: جريمة الردة وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنة: ٥١، والحريات العامة في الشريعة الإسلامية: ٤٩.

(٦) انظر: صفحة: ٢٩٣.

(٧) انظر: في أصول النظام الجنائي في الإسلام: ٢١٨.





رابعاً-عدم الاعتماد على فهم السلف:

فالسلـف وعلى رأسهـم الصحابة فهموا من النصوص وجـوب قتل المرتد حداً، وطبقوا ذلك فعلاً، كما تقدم.

وأما ما استند إليه القرضاوي من رواية عن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- حيث لم يقتل جماعة ارتدوا عن الإسلام من بني بكر بن وائل وأنه أودعهم السجن، وأن سجن المرتد هو مذهب الإمام إبراهيم النخعي وسفيان الثوري[١]، فيجاب عن ذلك بما يلي:

- إن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- يقول بوجوب قتل المرتد مطلقا، ومما يدل عليه أن ابن قدامة عندما نقل إجماع أهل العلم على قتل المرتد وأن ذلك مروي عن جملة من الصحابة، وذكر منهم عمر -رضي الله عنه-.

وعمر -رضي الله عنه- فيما يظهر أراد من حبس هؤلاء مجرد الاستتابة لأيام؛ بدليل أنه قد روي عنه أن المرتد يستتاب ثلاثا، فإن تاب ترك، وان أبى قتل[٢].

- وإبراهيـم النخعـي -رحمـه الله- يقـول بوجوب قتـل المرتد حـداً لا بحبسه مطلقـا، ومما يؤيد ذلك أن البخاري -رحمه الله- قال: « وقال ابن عمر والزهري وإبراهيم تقتل المرتدة »، وإبراهيم هو النخعي كما قال ابن حجر[٣].

وقد روي عنه أنه قال: « تستتاب فإن تابت وإلا قتلت »[٤]، وأنه قال أيضاً: «إذا ارتد الرجل أو المرأة عن الإسلام استتيبا فإن تابا تركا، وإن أبيا قتلا »[٥].

ومـا روي عنه من أن المرتد يستتاب أبداً، مراده أنـه كلما ارتد دُعي إلى التوبة، كمـا قـال ابـن حجر -رحمـه الله-: « كذا نقل عنـه مطلقا، والتحقيـق أنه فيمن تكررت منه الردة»[٦].

---

(١) انظر: جريمة الردة:٥٠، ٥٢، ٦٥.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ كتاب الأقضية، باب القضاء فيمن ارتد عن دين الإسلام، ح(٢٧٢٨).

(٣) انظر: فتح الباري ١٢/ ٢٨٠،٢٧٩.

(٤) رواه عبد الرزاق في المصنف: ١٠/ ١٧٦.

(٥) ذكره ابن حجر وعزاه إلى سعيد بن منصور في سننه، انظر: فتح الباري ١٢/ ٢٨١.

(٦) فتح الباري:١٢/ ٢٨٠.

-وسفيـان الثوري –رحمه الله- نقل عنه ابن قدامة أنه يقول بوجوب قتل المرتد بعد استتابته ثلاثا[1].

خامساً- الخلل الناتج عن الموقف من الاجتهاد:

ويتمثل ذلك بالإخلال بقاعدة لا اجتهاد في مقابل النص، فالنصوص في المسألة ظاهرة ومتوافرة؛ ومن هنا فهي ليست من مسائل، إضافة إلى أن المسألة من مسائل الإجماع، فهي –من هذا الوجه- غير داخلة في مجال الاجتهاد.

سادساً- فهم النص في ضوء ظروفه التاريخية:

حيـث ربط بعضهم حديـث: ((من بدل دينه)) بواقعة محددة وهي مؤامرة اليهـود التـي ذكرهـا القـرآن الكـريم ﴿ وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ ءَامِنُوا۟ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكْفُرُوٓا۟ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ [آل عمران:٧٢] بهدف تحطيم الجبهة الداخلية للمسلمين وزعزعة ثقتهم بدينهم، خاصة من هم حديثو عهد بالإسلام[2].

وهـذا إخلال بقاعدة العبرة بعموم اللفـظ لا بخصوص السبب، وكما هو ظاهر فإن « من» في الحديث من صيغ العموم.

سابعاً- تأويل النص تأويلاً باطلاً:

لقد تم تأويل النص بتقييده وتخصيصه كما تقدم من غير دليل معتبر؛ « ومن» في الحديـث هي من صيغ العمـوم؛ إذ جاءت في سياق الشرط فكانت من أبلغ صيغ العموم، فلا يجوز تخصيصه بالرجل، ولا تقييده بحالة الخروج المسلح، أو الدعوة إلى الردة.

وممـا يبطـل تأويلهم هذا أن الذين حرقهم علي لم يكونـوا محاربين، واليهودي الـذي أسلم ثم تهود وأبى معاذ أن يجلس حتى يقتل لم يرفع سلاحا بل كان جالسا موثقـا كما نص الحديث، ولم يسأل عما إذا كانت ردته غليظة أو خفيفة - ولو كان هناك فرق لوجب السؤال، لا سيما وفيه إنقاذ لنفس آدمية معاهدة.

---

(١) انظر: المغني:١٢/٢٤٨.

(٢) انظر: لا إكراه في الدين:١٢٠، والتعددية:١٠، والنظرية الإسلامية في العلاقات الدولية:٢٠٧.

المبحث الثاني

تولي المرأة للولايات العامة.

لم تكن مسألة الولاية العامة للمرأة من المسائل التي تثير الجدل عند علماء المسلمين قديماً، ولم يأخذ الاستدلال على حكمها حيزاً كبيراً من مؤلفاتهم؛ لأن القضية كانت محسومة لديهم؛ لقوة أدلة المنع سواءً من جهة الثبوت أو الدلالة.

أما في العصر الحاضر فقد أصبحت هذه القضية مثار جدل كبير، وكثر الخوض فيها؛ بسبب ضغط الواقع المعاصر، الذي يُنادى فيه بإعطاء النساء -ما يسمى- بكامل حقوقهن السياسية.

والغريب أن ممن تصدى للقول بجواز ولاية المرأة العامة، من هم من أهل العلم والفكر الإسلامي، مع أن المنع قد دل عليه الكتاب والسنة والإجماع[1] .

أما من الكتاب، فقد جاءت آيات كثيرة منها:

١-قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٞ لِّلۡغَيۡبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ﴾[النساء:٣٤].

ففي الآية منع الله المرأة من ولاية الأسرة وهي من أصغر الولايات، فمن باب أولى منعها من تولي ما هو أكبر منها، كالقضاء ورئاسة الدولة.

قال ابن كثير -رحمه الله- : « أي: الرجل قَيّم على المرأة، أي هو رئيسها وكبيرها والحاكم عليها ومؤدبها إذا اعوجّت، ﴿ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ﴾ أي: لأن الرجال أفضل من النساء، والرجل خير من المرأة؛ ولهذا كانت النبوة مختصة بالرجال وكذلك المُلك الأعظم؛.. وكذا منصب القضاء وغير ذلك»[2] .

---

(١) انظر: تفصيل الأدلة ومناقشاتها في: ولاية المرأة في الفقه الإسلامي، حافظ أنور:٨٢-١٦٨، دار بلنسية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ، والمرأة والولايات السيادية، عبد الرحمن الشثري:١٥-٧٠، دار المغني، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

(٢) تفسير القرآن العظيم:٢/٢٩٢، وانظر: جامع البيان، الطبري:٨/٢٩١.

وقــال القرطبي: « أي يقومــون بالنفقة عليهم والذب عنهــن، وأيضا فإن فيهم الحكام والأمراء ومن يغزو وليس ذلك في النساء »[(١)].

٢- وقوله تعــالى: ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [البقرة:٢٢٨].

والدرجــة في الآية القوامة التي جاءت في الآية السابقة، والمتضمنة لمعنى الإمرة والطاعة[(٢)].

« وقــال بعضهم: معنى« الدرجة» التي جعــل الله للرجال على النساء، الفضلُ الذي فضّلهم الله عليهن في الميراث والجهاد وما أشبه ذلك»[(٣)].

٣- قوله تعالى: ﴿ وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ ﴾[الأحزاب:٣٣].

قــال القرطبــي -رحمه الله- : « معنــى هذه الآية الأمر بلــزوم البيت وإن كان الخطاب لنساء النبي ﷺ فقد دخل غيرهن فيه بالمعنى، هذا لو لم يرد دليل يخص جميــع النساء، كيف والشريعة طافحة بلزوم النساء بيوتهن والانكفاف عن الخروج منها إلا لضرورة »[(٤)].

ولا يخفــى أن مــن لــوازم الولايــة العامة كثرة الخــروج من البيــت، والاختلاط بالرجال غالباً.

أما السنة فقد دل عدد من الأحاديث على المنع، منها :

١- قول النبي ﷺ في حديث أبي بكرة -رضي الله عنه - : «**لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة**»[(٥)].

وهــذا الحديث الصحيح سنــداً ومتناً هو نص في المسألة، ثم هو عام شامل لكل

---

(١) الجامع لأحكام القرآن:٥/١٦١.
(٢) انظر: جامع البيان:٤/٥٣٤.
(٣) المصدر السابق:٤/٥٣٣، وانظر: تفسير القرآن العظيم:١/٦١٠.
(٤) الجامع لأحكام القرآن:١٤/١٥٨.
(٥) تقدم تخريجه صفحة:١٥٨.

قوم، وكل امرأة؛ لأن لفظ (قوم) و(امرأة) نكرة في سياق النفي فتعم[١].

قال الشوكاني -رحمه الله-: «فيه دليل على أن المرأة ليست من أهل الولايات، ولا يحل لقوم توليتها؛ لأن تجنب الأمر الموجب لعدم الفلاح واجب»[٢].

٢- حديث بريدة -رضي الله عنه- أن النبي ﷺ قال: «**القضاة ثلاثة: واحد في الجنة، واثنان في النار؛ فأما الذي في الجنة، فرجل عرف الحق فقضى به، ورجل عرف الحق وجار في الحكم فهو في النار، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار**»[٣].

قال مجد الدين ابن تيمية -رحمه الله- عقبه: «وهو دليل على اشتراط كون القاضي رجلاً»[٤].

٣- مجموع الأحاديث التي مقتضاها أن لا تُجعل للمرأة ولاية على غيرها، مثل قوله ﷺ: «**لا نكاح إلا بولي**»[٥].

وكذلك قوله ﷺ: «**لا تسافر امرأة فوق ثلاث ليال إلا مع ذي محرم**»[٦].

وقوله ﷺ: «**لا يخلون رجل بامرأة ولا تسافرن امرأة وإلا معها محرم**»، فقام رجل فقال: «يا رسول الله اكتتبت في غزوة كذا وكذا، وخرجت امرأتي حاجة»

---

(١) انظر تفصيل القول في هذا الحديث في: ولاية المرأة في الفقه الإسلامي:٩٥-١٢٤، والمرأة والولايات السيادية:٣٢-٣٥.

(٢) نيل الأوطار:٨/٢٧٤.

(٣) رواه أبو داود في سننه، كتاب الأقضية، باب فى القاضى يخطئ، ح(٣٥٧٥)، والترمذي في سننه، كتاب الأحكام، باب ما جاء عن رسول الله قوله ﷺ في القاضي، ح(١٣٢٢)، وابن ماجه في سننه، كتاب الأحكام، باب الحاكم يجتهد فيصيب الحق، ح(٢٣١٥)، وقال الألباني: صحيح. إرواء الغليل:٨/٢٣٥.

(٤) المصدر السابق: ٨/٢٧٣.

(٥) رواه أبو داود في سننه، كتاب النكاح، باب فى الولى، ح(٢٠٨٧)، والترمذي في سننه، كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، ح(١١٠١)، وابن ماجه في سننه، كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي ،ح(١٨٨١)، وقال الشيخ الألباني: صحيح. انظر حديث رقم: ٧٥٥٧ في صحيح الجامع.

(٦) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، ح (٨٢٧).

، قال: « اذهب فحج مع امرأتك»[1].

فدلالة هذه الأحاديث ظاهرة في المنع من ولاية المرأة العامة.

٤- عدم تكليفها بهذه الولايات في عهد النبي ﷺ، وعهد الخلفاء الراشدين، وعهود من بعدهم من التابعين[2].

أما الإجماع فقد نقله غير واحد من أهل العلم.

قال البغوي -رحمه الله-: « اتفقوا على أن المرأة لا تصلح أن تكون إمام ولا قاضيا، لأن الإمام يحتاج إلى الخروج لإقامة أمر الجهاد، والقيام بأمور المسلمين، والقاضي يحتاج إلى البروز لفصل الخصومات، والمرأة عورة لا تصلح للبروز، وتعجز لضعفها عن القيام بأكثر الأمور، ولأن المرأة ناقصة، والإمامة والقضاء من كمال الولايات، فلا يصلح لها إلا الكامل من الرجال»[3].

وقال ابن حزم -رحمه الله-: « وجميع فرق أهل القبلة ليس منهم أحد يجيز إمامة امرأة ولا إمامة صبي لم يبلغ إلا الرافضة فإنها تجيز إمامة الصغير الذي لم يبلغ والحمل في بطن أمه»[4].

موقف أصحاب هذا الاتجاه من هذه المسألة:

يكاد يتفق أصحاب هذا الاتجاه على جواز أن تتولى المرأة الولاية العامة، وإن استثنى بعضهم الإمامة العظمى، ولكن هذا الاستثناء يزول بقولهم أن صورة الإمامة العظمى في هذا الزمن غير متحققة، لأن الحكم في هذا العصر أخذ شكلاً جماعياً مؤسسياً، بخلاف ما كان في الزمن القديم حيث كان حكماً فردياً؛ وبناءً

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب من اكتتب في جيش فخرجت امرأته حاجة وكان له عذر هل يؤذن له، ح(٢٨٤٤)، ومسلم، كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، ح (١٣٤١).

(٢) انظر: المغني:١١/ ٣٨٠.

(٣) شرح السنة، البغوي، تحقيق: الأرناؤوط والشاويش: ١٠ / ٧٦، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم :٤/٨٩، مكتبة الخانجي، القاهرة.

عليه فللمرأة -عند كثير منهم- أن تشارك في مستويات الحكم المختلفة من رئاسة الدولة، ورئاسة الوزراء، والقضاء،و غيرها.

فالشيخ الغزالي -كما تقدمت الإشارة[١] - تطور موقفه من المنع العام[٢] ، ثم الجواز باستثناء الإمامة العظمى[٣] ، ثم الجواز العام[٤] .

والشيخ القرضاوي يستثني الإمامة العظمى من الجواز، ولكنه قال بالفرق بين نوع الحكم في السابق، والحكم في العصر الحديث[5]؛ إذ يرى « أن المجتمع المعاصر في ظل النظم الديمقراطية حين يولي المرأة منصبًا عامًا كالوزارة أو الإدارة أو النيابة، أو نحو ذلك، فلا يعني هذا أنه ولاها أمره بالفعل، وقلدها المسئولية عنه كاملة؛ فالواقع المشاهد أن المسئولية جماعية والولاية مشتركة، تقوم بأعبائها مجموعة من المؤسسات والأجهزة، والمرأة إنما تحمل جزءًا منها مع من يحملها... فليست هي الحاكمة المطلقة التي لا يعصى لها أمر، ولا يرفض لها طلب، فهي إنما تترأس حزبًا يعارضه غيره، وقد تجري هي انتخابات فتسقط فيها بجدارة، كما حدث لأنديرا في الهند، وهي في حزبها لا تملك إلا صوتها، فإذا عارضتها الأغلبية غدا رأيها كرأي أي إنسان في عرض الطريق»[٦] .

وإذا أضفنا إلى هذا استدراكاته على حديث أبي بكرة -رضي الله عنه- من أن الحديث ليس على عمومه؛ لأنه لو أخذ على عمومه لعارض -في رأيه- القرآن الذي جاء فيه الثناء على بلقيس ملكة سبأ، كما أن الواقع -في رأيه- يؤيد صرف الحديث عن عمومه حيث إن كثيراً من النساء كن خيراً لأوطانهن من الرجال في الكفاية والمقدرة السياسية والإدارية، إضافة إلى اختلاف طبيعة الحكم المعاصر الذي تكون فيه الولاية والمسئولية مشتركة عن أنظمة الحكم المطلق السابقة[٧] .

---

(١) انظر: صفحة:١٥٨.

(٢) انظر: من هنا نعلم:١٦١.

(٣) انظر: مائة سؤال حول الإسلام، الغزالي: ٢٦٢/٢، دار ثابت، القاهرة،١٤١٧هـ .

(٤) انظر: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث:٥٠.

(٥) انظر: من فقه الدولة في الإسلام: ١٦١-١٧٦.

(٦) المصدر السابق:١٧٦.

(٧) انظر: المصدر السابق:١٧٤-١٧٦.

ومثل هذا التقرير منه يؤول بقوله إلى القول بالجواز العام.

وقد نفى د. محمد سليم العوا أن تكون الإمامة بمعناها المعروف في التاريخ الإسلامي لها وجود في الواقع المعاصر، وذكر أننا «خرجنا من إطار الإمامة التي عرفناها في تاريخنا إلى إطار الدولة المدنية التي نعيش فيها الآن، ويجوز أن يتولاها أي إنسان مسلم أو مسيحي، أو أي شخص مواطن في الدولة لأنه جزء من المؤسسة وليس هو المؤسسة كلها، وجزء من الحكومة وليس هو الحكومة كلها»[1].

وذهب د. محمد عمارة[2] إلى قريب مما ذهب إليه الشيخ القرضاوي.

وأما د. الغنوشي[3]، وفهمي هويدي[4] فيريان الجواز العام.

المناقشة:

بالنظر فيما تقدم يمكن إجمال جوانب الخلل في موقف أصحاب هذا الاتجاه من نصوص المسألة فيما يلي:

أولاً- الزعم بأنه لا يوجد نص قاطع في هذه المسألة.

يرى د. محمد عمارة «أن القرآن الكريم لم يعرض لهذه القضية، كما لم تعرض لها السنة النبوية، لأن القضية لم تكن مطروحة على الحياة الاجتماعية والواقع العملي لمجتمع صدر الإسلام، فليس لدينا فيها نصوص دينية أصلاً، ومن ثم فإنها من مواطن ومسائل الاجتهاد»[5].

الأستاذ. فهمي هويدي فلا مانع لديه من توليها القضاء وحتى الإمامة العظمى، وفي رأيه أنه ليس هناك نص قطعي يحرم تلك المشاركة، وأن كل ما هنالك تأويلات

---

(١) جاء ذلك خلال الجلسة الثالثة لمؤتمر الجمعية المصرية للثقافة والحوار الذي أقيم تحت عنوان «الشريعة والهوية والدستور»، في تاريخ ١٣ مايو ٢٠٠٧م، بنقابة الصحفيين المصرية، نقلا عن موقع: إسلام أون لاين. نت - تحت العنوان: (العوا: للمرأة والمسيحي حق رئاسة الدولة)، وانظر: الفقه الإسلامي في طريق التجديد: ١٥٩.

(٢) انظر: التحرير الإسلامي للمرأة- الرد على شبهات الغلاة، عمارة:١٠٥، دار الشروق، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

(٣) انظر: الحريات العامة في الشريعة الإسلامية: ١٣٠.

(٤) انظر: مقال له بعنوان: «ربحت الديمقراطية وخسر الإسلاميون». صحيفة الحياة الجديدة عدد ٨/١٢/١٩٩٩م.

(٥) انظر: التحرير الإسلامي للمرأة:١٠٧.

واجتهادات[1].

وهذا فيه إغفال للنصوص المتقدمة وغيرها مما ذكره أهل العلم في هذه المسألة.

ثانياً-معارضة النص الشرعي:

أ- معارضة النص الشرعي بنصوص شرعية أخرى:

١- عارض بعضهم الحديث بأن القرآن الكريم قد تحدث عن ملكة سبأ - وهي امرأة - فأثنى عليها وعلى ولايتها للولاية العامة[2].

بل كان التصريح بالمعارضة واضحاً في قول الشيخ الغزالي: « هل خاب قوم ولو أمرهم امرأة من هذا الصنف النفيس؟» [3].

ويجاب عن ذلك بما يلي:

-بأن يُقال أين النص في الثناء عليها؟

فإذا قيل: إن تصرفها يدل على أنها كانت عاقلة حكيمة. فيقال: إنها كانت كافرة بنص القرآن، فهل إذا أُثني على كافر بعدل أو بعقل وحكمة يكون هذا مسوغاً لجواز توليه الولاية العظمى؟!

- ثم هذا الملك كان قبل إسلامها، فإنها لما أسلمت لله رب العالمين تبعت سليمان عليه الصلاة والسلام، فقد حكى الله عنها أنها قالت: ﴿قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَن سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّن قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [النمل:٤٤].

قال أبو حيان: « ولا يدل قوله: ﴿تَمْلِكُهُمْ﴾ على جواز أن تكون المرأة ملكة؛ لأن ذلك كان من فعل قوم بلقيس، وهم كفار، فلا حجة في ذلك» [4].

---

(١) انظر: مقاله بعنوان: « ربحت الديمقراطية وخسر الإسلاميون» .صحيفة الحياة الجديدة عدد ١٩٩٩/١٢/٨م.

(٢) انظر: من فقه الدولة في الإسلام:١٧٥،١٦٩، والتحرير الإسلامي للمرأة:١٠٥.

(٣) السنة النبوية:٥٠.

(٤) البحر المحيط: ٥٠/٧.

- ولـو سُلـم ببقائها ملكة بعد إسلامها فليس ذلـك بحجة؛ لأن شرع من قبلنا لا يكون حجة إذا جاء شرعنا بخلافه[(١)].

٢- معارضــة الحديث بعموم الآيات التي تفرض واجب الأمر بالمعروف والنهى عـن المنكـر المشاركة في حمـل أماناتها علـى الرجـال والنساء دون تفريـق، كقوله تعـالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة:٧١][(٢)].

وهـذه معارضة في غـير محلها؛ إذ لا تنـافي بين تحقيق واجب الأمر بالمعروف والنهـي عن المنكر وبين المنع مـن الولاية العامة للمرأة؛ ثم «مثل هذه الآيات لا تدل على شرائط الخلافة، وما جاءت لبيان صفات الإمامة»[(٣)].

٣- معارضة الحديث بعموم النصوص التي تقرر المساواة بين الرجال والنساء، وأن هذا الحديث «لا يصلح أساساً صالحاً لتخصيص عموم المساواة»[(٤)].

وقـد تقدم بيـان وجوب إعمال النصوص بالجمع بينها ما أمكـن، والجمع هنا ممكن جداً، ولا معنى لرد الحديث بدعوى معارضته لعموم الآيات إلا مجرد التحكم.

٤- معارضــة الحديث بتطبيقات وممارسات مجتمـع النبوة والخلافة الراشدة لمشـاركات النساء في العمل العـام بدءا من الشورى في الأمـور العامة والمشاركة في تأسيـس الدولة الإسلامية، وحتى ولايـة الحسبة والأسواق والتجـارات، التي ولاها عمر -رضي الله عنه- للشفاء، وانتهاء بالمشاركة في القتال[(٥)].

وقال الغنوشي: «وكان لعائشة أم المؤمنين، شأن في السياسة؛ إذ قادت معارضة

(١) انظر: ولاية المرأة في الفقه الإسلامي:١٤٥.
(٢) انظر: من فقه الدولة في الإسلام:١٦، والتحرير الإسلامي للمرأة:١٠٥.
(٣) ولاية المرأة في الفقه الإسلامي:١٤٢.
(٤) الحريات العامة في الشريعة الإسلامية:١٢٩، وانظر: الفقه الأسلامي في طريق التجديد: ١٥٩.
(٥) انظـر: السنة النبوية:٤٧، ومن فقه الدولة في الإسـلام:١٦٣، والتحرير الإسلامي للمرأة:١٠٢، والولايات العامة في الشريعة الإسلامية: ١٢٩.

مسلحة ضمت ما يزيد على ثلاثة آلاف من الجند فيهم من الصحابة المبشرين، وكانت كما ذكر أبو بكرة تأمر وتنهى، وإذا الأمر أمرها فكانت في مقام الرئاسة تخطب وتفاوض وتنصب إمام الصلاة »[١].

ويجاب عن ذلك بما يلي:

- أن هذا مناقض لاستقراء النصوص وأحداث السيرة والتاريخ حيث لم يثبت في عهده ﷺ ولا في القرون المفضلة وما بعدها شيء من ذلك، وما وقع من سوابق تاريخية هي سوابق محدودة، ولم يوافق عليها العلماء[٢].

-غاية ما يذكرون مجرد استشارات فردية في قضايا جزئية، أو مشاركة في عمل عام لا يدخل في باب الولاية العامة، فيكون هذا الاستدلال في غير محله.

- إن عائشة رضي الله عنها لم تقصد بفعلها هذا الاشتغال بالسياسة وأن تتزعم فئة سياسية، ولم تخرج كقائدة جيش تحارب، وإنما خرجت اجتهادا منها رضي الله عنها لتصلح بين فئتين متحاربتين، ومع ذلك فقد نصحها بعض الصحابة، منهم: أم سلمة، وعلي وعبد الله بن عمر، وغيرهم رضوان الله عليهم أجمعين[٣].

- كما أن بعض تلك المشاركات لم تصح، مثل قصة تولية عمر للشفاء، فقد قال أبو بكر ابن العربي -رحمه الله- : « ولم يصح فلا تلتفتوا إليه؛ إنما هو من دسائس المبتدعة في الحديث»[٤]، وعلى فرض صحته فغايته أنه اختارها في أمر خاص بالنساء[٥].

ب- معارضة النص بالمصلحة :

حث يرى د. محمد عمارة: « أن هذه القضية هي من مسائل المعاملات، وليست من شعائر العبادات، وإذا كانت العبادات توقيفية تُلتَمس من النص وتقف عند الوارد فيه، فإن المعاملات تحكمها المقاصد الشرعية، وتحقيق المصالح الشرعية المعتبرة، والموازنة بين المصالح والمفاسد فيها، ويكفي في المعاملات أن لا تخالف ما

---

(١) الولايات العامة في الشريعة الإسلامية: ١٢٨.

(٢) انظر: ولاية المرأة في الفقه الإسلامي:١٤٨، وما بعدها.

(٣) انظر تفصيل ذلك في : فتح الباري:١٣٥/٧، ٦١/١٣، وولاية المرأة في الفقه الإسلامي:١٤٦.

(٤) أحكام القرآن:١٤٤٥/٣.

(٥) انظر: ولاية المرأة في الفقه الإسلامي:٣١٠.



ورد في النص، لا أن يكون قد ورد فيها نص»[1].

ويرى الشيخ الغزالي أن القول بالمنع لا يناسب هذا العصر، وقال: «إننا لسنا مكلفين بنقل تقاليد عبس وذبيان إلى أمريكا واستراليا إننا مكلفون بنقل الإسلام وحسب، ...وإذا ارتضوا أن تكون المرأة حاكمة أو قاضية أو وزيرة أو سفيرة فلهم ما شاؤوا ولدينا وجهات نظر فقهية تجيز ذلك كله، فلم الإكراه على رأي ما؟

إن من لا فقه له يجب أن يغلقوا أفواههم لئلا يسيئوا إلى الإسلام بحديث لم يفهموه، أو فهموه وكان ظاهر القرآن ضده»[2].

ويكفي في الرد هنا قول الشيخ الغزالي نفسه في كتاب سابق، حيث قال: «وتكليف الإسلام أن يعينهن -يعني النساء- قاضيات أو وزيرات ظلم للطبيعة وافتيات على المصلحة»[3]، ثم نقل كلاماً أعجبه لأستاذة اسمها «عزيزة عباس عصفور». تعليقاً على أن وزير العدل في مصر أصدر قراراً بتعيين بعض النساء حقوقيات في نيابات الأحداث، فقالت: «لو كانت الخطوة التي خطاها وزير العدل بتعيين الحقوقيات في نيابات الأحداث كسباً للمرأة لكنت أول من تدعو الله أن يبارك للمرأة فيها، أما وإنني ممن خرجتهن كلية الحقوق في الأفواج الأولى وزاولت المحاماة أكثر من عشر سنين، ونجحت فيها نجاحاً أحمد الله عليه، ..فإنني أعلن في صراحة أن النيابة والمحاماة معاً تتنافيان مع طبيعة المرأة وتتعارضان مع مصلحتها، وأعلن إشفاقي على البقية الباقية من فتياتنا المثقفات اللاتي مازلن بخير أن يجربن هذه التجربة المريرة المضنية، ... لقد تحطمت أعصابنا نحن المحاميات من إرهاق المهنة وعنائها ومن محاربتنا للطبيعة وتنكبنا طريق الواقع، بالله ماذا تكون العاقبة إذا خضعت النائبة لطبيعتها واستجابت لحقها في الحياة فتزوجت ورزقت أطفالاً، فاقتلعها من بينهم طبيعة التحقيقات والانتقالات والمعاينات، وتركت زوجها قعيد الدار يربي الأولاد، ويرضع الصغار، ... وماذا تصنع النائبة إذا عينت في بلاد نائية عن أهلها، وليس بها للسكن غير استراحة موظفين، هل تبيت ليلتها مع زملائها من الرجال؟ إن الدين والأخلاق والعرف الحميد تحتم أن تعيش المرأة بعيدة عن مواطن

(١) انظر: التحرير الإسلامي للمرأة:١٠٥.
(٢) السنة النبوية:٥١، وانظر: من فقه الدولة في الإسلام:١٦٣.
(٣) من هنا نعلم:١٦١.

الفتنة والإغراء والزلل. واختلاطها على هذه الصورة يعرضها لخطر محقق وضرر مؤكـد... إن رسالـة المـرأة في الحياة لها جلالهـا وقدسيتها التـي لا تعادلها حقوق تمنحها ولا امتيازات تعطاها وإن كثرت» . ثم تقول: « ولقروية ساذجة في حجرها طفـل أفضل للأمة وأنفع للبلاد من ألف نائبـة وألف محامية، وحكمة الله فيكن أن تكن أمهات لا نائبات ولا محاميات» [1] .

ج- معارضة النص بالواقع:

قـال الشيخ القرضاوي : « يؤكد صرف الحديث عن العموم الواقع الذي نشهده وهو أن كثيراً من النساء قد كن خيراً لأوطانهن من كثير من الرجال» [2] .

وقد تقدم قول الشيخ الغزالي في ذات المعنى، كما تقدم الجواب عنه[3] .

ثالثاً- الخلل الناتج عن الموقف من قطعية النص وظنيته:

من ذلك قول الغنوشي: « الأحكام الشرعية وخاصة ما تعلق منها بنظام الدولة الإسلامية ما ينبغي أن تبنى على سند ظني مهما كانت درجة الظنية ضئيلة» [4] .

وهذا خلل ظاهر كما لا يخفى، وقد تقدم بيان ذلك والجواب عنه[5] .

رابعاً- تأويل النص في ضوء ظروفه التاريخية:

قال الشيخ الغزالي: « وقد تأملت الحديث المروي في الموضوع مع أنه صحيح سندا ومتنـا، ولكن ما معناه؟ عندما كانت فارس تتهاوى تحـت مطارق الفتح الإسلامي كانت تحكمها ملكية مستبدة مشؤومة، الدين وثني، والأسرة المالكة لا تعرف شورى، والعلاقات بين أفرادها بالغة السوء، والشعب خاضع منقاد، وكان بالإمكان أن يتولى الأمـر قائد عسكري يقف سيل الهزائم لكن الوثنيـة السياسية جعلت الأمة والدولة ميراثا لفتاة لا تدري شيئا، فكان ذلك إيذانا بأن الدولة كلها إلى ذهاب، في التعليق علـى هذا كله. قال النبي الحكيم كلمته الصادقـة فكانت وصفا للأوضاع كلها، ولو

(١) المصدر السابق:١٦٢.
(٢) من فقه الدولة في الإسلام:١٧٥.
(٣) انظر صفحة:١٥٨.
(٤) الولايات العامة في الشريعة الإسلامية: ١٢٩.
(٥) انظر: صفحة :٢٠٥.

أن الأمـر في فارس شورى وكانت المرأة الحاكم تشبه« قولدا مائير» اليهودية التي حكمت بني إسرائيل لكان هناك تعليق آخر على الأوضاع القائمة»[(١)].

ويقـول محمـد عمـارة: « وإذا كانت صحة الحديث من حيث » الرواية « هي حقيقة لا شبهة فيها؛ فإن إغفال مناسبة ورود هذا الحديث يجعل » الدراية « بمعناه الحقيقي مخالفة للاستدلال به على تحريم ولاية المرأة للعمل العام؛ فملابسات ورود الحديـث تجعلـه نبوءة سياسيةٍ بزوال ملك فارس وهى نبـوءة نبوية قد تحققت بعد ذلك بسنوات- أكثر منه تشريعاً عاما يحرم ولاية المرأة للعمل السياسي العام»[(٢)].

وقـال الغنوشي عن الحديـث أنه « لا يتعدى التعليق علـى الواقعة المذكورة حتى يكون مرجعاً في مادة القانون الدستوري»[(٣)].

وهذا مخالف لقاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، كما تقدم[(٤)].

خامساً- الخلل الناتج عن الموقف من فهم السلف والأئمة للنص:

أ-إغفـال فهـم أبي بكـرة -رضي الله عنـه- ، وذلك عندما قـال: « لقد نفعنـي الله بكلمة سمعتها من رسول الله ﷺ أيام الجمل بعد ما كدت أن أُلحق بأصحاب الجمل، فأقاتل معهم ».

فهـو لم يفهم من قول النبي ﷺ أن النص الخاص لا يتعدى سبب وروده، بل استدل به استـدلالا عامـا كما يدل عليه عموم اللفـظ، كما لم يرد ما ينافي هـذا الفهم عن الصحابة، وعلى هذا جرى قول العلماء من عصر الصحابة إلى يومنا هذا، إلا من شذ[(٥)].

ب- إغفال أن التراث الفقهي في هذه المسألة ينطلق من فهم مباشر للنص الصريح والصحيح، وليس مجرد عمل بشري، كما قال د. محمد عمارة: « إن ما لدينا في تراثنا حـول قضية ولاية المـرأة لمنصب القضاء هو فكر إسلامـي، واجتهادات فقهية أثمرت أحكاماً فقهية، وليس دينا وضعه الله سبحانه وتعالى وأوحى به إلى رسوله ﷺ»[(٦)].

(١) السنة النبوية:٤٨.
(٢) التحرير الإسلامي للمرأة:١٠٤.
(٣) الحريات العامة في الشريعة الإسلامية: ١٢٩.
(٤) انظر: صفحة:٤٤٧.
(٥) انظر: فتح الباري:١٣/ ٦٠، وولاية المرأة في الفقه الإسلامي:١٠٨، والمرأة والولايات السيادية:٣٣.
(٦) انظر: التحرير الإسلامي للمرأة:١٠٥.

سادساً- الخلل الناتج من الموقف من الاجتهاد:

أ- أن اجتهادهم هذا في مقابل النص الصحيح الصريح القاطع، ولا اجتهاد في مقابل النص.

وليست المسألة هنا اجتهاداً فقهياً في مقابل اجتهاد فقهي؛ وعليه فلا يقبل في هذا المقام مثل قول د. محمد عمارة: «ومعلوم أن الأحكام الفقهية التي هي اجتهادات الفقهاء، مثلها كمثل الفتاوى، تتغير بتغير الزمان والمكان والمصالح الشرعية المعتبرة، فتولي المرأة للقضاء قضية فقهية، لم ولن يُغلق فيها باب الاجتهاد الفقهي الإسلامي»[(١)] .

ب- إن وجود الإجماع في المسألة يخرجها من مجال الاجتهاد؛ ولذا لا يقبل قول د.محمد عمارة: «فليس هناك «إجماع فقهي» في هذه المسألة حتى يكون هناك إلزام للخلف بإجماع السلف، وذلك فضلا عن أن إلزام الخلف بإجماع السلف هو أمر ليس محل إجماع، ناهيكم عن أن قضية إمكانية تحقق الإجماع أي اجتماع سائر فقهاء عصر ما على مسألة من مسائل فقه الفروع كهذه المسألة هو مما لا يُتَصَوَّر حدوثه حتى لقد أنكر كثير من الفقهاء إمكانية حدوث الإجماع فى مثل هذه الفروع أصلاً.

...فباب الاجتهاد الجديد والمعاصر والمستقبلي في هذه المسألة وغيرها من فقه الفروع مفتوح؛ لأنها ليست من المعلوم من الدين بالضرورة، أي المسائل التي لم ولن تختلف فيها مذاهب الأمة، ولا الفِطر السليمة لعلماء وعقلاء الإسلام»[(٢)] .

تبقى بعد ذلك مسائل يسوغ فيها الاجتهاد بحيث يحقق المناط فيها هل هي داخلة في الولاية العامة أو لا، مثل: الإفتاء، وحدود أخذ الشورى من النساء، إضافة إلى توليهن ما هو داخل في شؤون النساء الخاصة، ونحو ذلك[(٣)] .

سابعاً- الخلل الناتج عن الموقف من أصول الفقه:

ويتمثل ذلك فيما يلي:

أ- إغفال دلالات الألفاظ، فكلمة (قوم) و(امرأة) كلاهما نكرة جاءت في سياق النفي فتكون من صيغ العموم، كما سبقت الإشارة.

---

(١) التحرير الإسلامي للمرأة:١٠٥.
(٢) انظر: التحرير الإسلامي للمرأة:١٠٥.
(٣) انظر: ولاية المرأة في الفقه الإسلامي:١٤٠ وما بعدها.

وأيضـاً (ولـوا « أمرهم ») ، عام كذلك؛ لأن من صيغ العموم : اللفظ المعرّف بالإضافة - فيشمل كل أمر من أمور القوم .

ب- كان هنـاك تقصير في تنقيح المناط لإدراك العلة التي مـن أجلها منع من تـولي المـرأة للولاية العامـة؛ والتي عداهـا الفقهاء تـولي إلى مسألـة القضاء؛ لأن القضاء فرع الولاية العظمى، وهذا إعمال منهم للنصوص، وليس كما قال د. محمد عمـارة « أن علة اختلاف الفقهاء حول جـواز تولى المرأة لمنصب القضاء ، في غيبة النصوص الدينية - القرآنية والنبويـة - التي تتناول هذه القضية ، كانت اختلاف هـؤلاء الفقهاء في الحكم الذي قاسوا عليه توليهـا للقضاء، فالذين قاسوا القضاء علـى الإمامة العظمى التي هـي الخلافة العامة على أمة الإسلام ودار الإسلام مثل فقهـاء المذهب الشافعي قد منعوا توليهـا للقضاء ، لاتفاق جمهور الفقهاء باستثناء بعض الخوارج على جعل « الذكورة » شرطا من شروط الخليفة والإمام ، فاشترطوا هذا الشرط « الذكورة » - في القاضي ، قياسا على الخلافة والإمامة العظمى.

ويظـل هـذا « القياس » قياساً علـى « حكم فقهي » ليس عليـه إجماع وليس « قياساً» على نص قطعي الدلالة والثبوت [(١)] .

وقـال الشيخ الغزالي -رحمه الله-: « ما دخل الأنوثة والذكورة هنا؟ امرأة ذات دين خير من ذي لحية كفور» [(٢)] .

ويكتفى في الرد على ذلك بما جاء في فتوى لجنة الأزهر بشأن منح المرأة الحقوق السياسية، ما نصه: « إن رسول الله ﷺ لا يقصد بهذا الحديث مجرد الإخبار عن عـدم فـلاح القوم الذين يولون المرأة أمرهم؛ لأن وظيفته ﷺ : بيان ما يجوز لأمته أن تفعلـه حتـى تصل إلى الخيـر والفلاح، وما لا يجوز لهـا أن تفعله حتى تسلم من الشر والخسار، وإنما يقصد نهي أمته عن مجاراة الفرس في إسناد شيء من الأمور العامـة إلى المرأة، وقد ساق ذلك بأسلوب من شأنه أن يبعث القوم الحريصين على فلاحهم وانتظام شملهـم على الامتثال، وهو أسلوب القطع بأن عدم الفلاح ملازم لتولية المرأة أمراً من أمورهم، ولاشك أن النهي المستفاد من الحديث يمنع كل امرأة

(١) التحرير الإسلامي للمرأة:١٠٧.
(٢) السنة النبوية:٥١.

- في أي عصر من العصور - أن تتولى أي شيء من الولايات العامة، هذا العموم تفيده صيغة الحديث وأسلوبه، كما يفيده المعنى الذي من أجله كان هذا المنع، هذا هو ما فهمه أصحاب الرسول ﷺ وجميع أئمة السلف لم يستثنوا من ذلك امرأة ولا قوماً، ولا شأناً من الشؤون العامة، فهم جميعاً يستدلون بهذا الحديث على حرمة تولي المرأة الإمامة الكبرى، والقضاء، وقيادة الجيش، وما إليها من سائر الولايات.

وهذا الحكم المستفاد من هذا الحديث، وهو منع المرأة من الولايات العامة ليس حكماً تعبدياً، يقصد مجرد امتثاله دون أن تعلم حكمته، وإنما هو من الأحكام المعللة بمعان واعتبارات لا يجهلها الواقفون على الفروق الطبعية بين نوعي الإنسان - الرجل والمرأة -، ذلك أن هذا الحكم لم ينط بشيء وراء الأنوثة التي جاءت كلمة (امرأة) في الحديث عنواناً لها، وإذن فالأنوثة وحدها هي العلة، وواضح أن الأنوثة ليس من مقتضاها عدم العلم والمعرفة، ولا عدم الذكاء والفطنة حتى يكون شيء من ذلك هو العلة؛ لأن الواقع يدل على أن للمرأة علماً وقدرة على أن تتعلم كالرجل، وعلى أن لها ذكاء وفطنة كالرجل بل قد تفوق إحداهن الرجل في العلم والذكاء والفهم، فلابد أن يكون الموجب لهذا الحكم شيئاً وراء ذلك كله. إن المرأة بمقتضى الخَلق والتكوين مطبوعة على غرائز تناسب المهمة التي خلقت لأجلها، وهي مهمة الأمومة، وحضانة النشء وتربيته، وهذه قد تجعلها ذات تأثر خاص بدواعي العاطفة، وهي مع هذا تعرض لها عوارض طبيعية، تتكرر عليها في الأشهر والأعوام، من شأنها أن تضعف قوتها المعنوية، وتوهن من عزيمتها في تكوين الرأي والتمسك به، والقدرة على الكفاح والمقاومة في سبيله، وهذا شأن لا تتكره المرأة من نفسها، ولا تعوزنا الأمثلة الواقعية التي تدل على أن شدة الانفعال والميل مع العاطفة من خصائص المرأة في جميع أطوارها وعصورها» [1].

ثامناً- الخلل الناتج عن الموقف من مصطلح الحديث:

لقد احتج د. الغنوشي في رد الحديث بالطعن في قبول رواية أبي بكرة - رضي الله عنه - حيث قد تم جلده في عهد عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - تطبيقاً لحد القذف،

(١) لجنة الفتوى بالأزهر: حكم الشريعة الإسلامية في اشتراك المرأة في الانتخابات للبرلمان، نقلاً عن: ولاية المرأة في الفقه الإسلامي:١٠١-١٠٣.

حيث قال: « على الرغم من أنه صحابي جليل من مسلمة الفتح إلا أنه كما ذكر عن نفسه قد حد في القذف، وقد اختلف العلماء في قبول شهادة المحدود التائب، ولم يرجع أبو بكرة مع أن السلامة من الفسق شرط في قبول الراوي لدى المحدثين، ورغم أن أبا بكرة من شيوخ البخاري ووثقه وروى عنه في صحيحه إلا أن الأحكام الشرعية وخاصة ما تعلق منها بنظام الدولة الإسلامية ما ينبغي أن تبنى على سند ظني مهما كانت درجة الظنية ضئيلة»[(١)].

والجواب عن هذه الشبهة بما يلي :

١. أبو بكرة - رضي الله عنه - صحابي جليل، والصحابة رضوان الله عليهم كلّهم عدول بتزكية الله لهم وبتزكية رسول الله ﷺ التي أغنت عن كل تزكية .

٢. أبو بكرة - رضي الله عنه - لم يفسق بارتكاب كبيرة، وإنما شهد في قضية، فلما لم تتم الشهادة أقام عمر - رضي الله عنه - الحَدّ على من شهدوا، وكان مما قاله عمر - رضي الله عنه -: « من أكْذَبَ نفسه أجزت شهادته»[(٢)].
وفرق بين قبول الشهادة وبين قبول الرواية، كما أن آية القذف هي في قبول الشهادة، وهذا محل اتفاق[(٣)].
قال ابن قدامة -رحمه الله-:« المحدود في القذف إن كان بلفظ الشهادة فلا يرد خبره؛ لأنَّ نقصان العدد ليس من فعله، ولهذا روى الناس عن أبي بكرة، واتفقوا على ذلك وهو محدود في القذف، وإن كان بغير لفظ الشهادة فلا تقبل روايته حتى يتوب»[(٤)].

٣. في الرواية تقبل رواية المبتدع ، إذا لم تكن بدعته مُكفر ، ولم يرو ما يؤيد بدعته، وقد روى العلماء عن أناس تكلموا في القدر ، ورووا عن بعض الشيعة، والخوارج لصدقهم. ولا شك أن أبا بكرة - رضي الله عنه - أولى بالرواية من هؤلاء كلهم.

٤. إن أبا بكرة - رضي الله عنه - له أربعة عشر حديثا في صحيح البخاري، فلِمَ لم يُطعَن إلا في هذا الحديث !؟

---

(١) الولايات العامة في الشريعة الإسلامية: ١٢٩.
(٢) رواه ابن جرير في تفسيره:١٨/٧٦.
(٣) انظر: فتح الباري:٥/٣٠٣، والإصابة:٦/٤٧٦.
(٤) روضة الناظر:١/١١٩.



المبحث الثالث
أحكام أهل الذمة

الذمة لغة: العهد والكفالة، وأذمَّ فلاناً أجاره، وسمي بذلك لأن نقضه يوجب الذم، والذمة أيضاً الأمان، وهو أهل لكذا أي مستوجب له، وسُمِّي أهل الذِّمة بذلك لدخولهم في عهد المسلمين وأمانهم(١).

وأما في **الاصطلاح** فأهل الذمة عبارة عمن يؤدي الجزية ويلتزم بأحكام الإسلام، وهؤلاء لهم ذمة مؤبدة، وهؤلاء قد عاهدوا المسلمين على أن يجري عليهم حكم الله ورسوله، إذ هم مقيمون في الدار التي يجري فيها حكم الله ورسوله(٢).

وأما **الجزية** فهي الوظيفة المأخوذة من الكافر لإقامته بدار الإسلام في كل عام(٣).

فمصطلح أهل الذمة مصطلح شرعي، وقد دل الكتاب والسنة والإجماع في الجملة على مشروعية عقد الذمة، وما يترتب عليه من الأحكام ومنها الجزية.

فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴾ [التوبة:٢٩].

ومن السنة: أن رسول الله ﷺ كان إذا أمّر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله وبمن معه من المسلمين خيرا، ثم قال: ((**اغزوا باسم الله وفي سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله ،اغزوا ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا،**

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة:٢/٣٤٦، والتعريفات، للجرجاني: ١٤٣، والمصباح المنير:٢١٠، والنهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير، تحقيق : الزاوى والطناحي:٢/٤٢١، المكتبة العلمية، بيروت ، ١٣٩٩هـ ، ولسان العرب:١٢/ ٢٢٠.

(٢) انظر: أحكام أهل الذمة:٢/٤٧٦.

(٣) انظر: المغني:١٣/٢٠٢.

ولا تقتلوا وليدا، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال (أو خلال)، فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم، وكف عنهم، ثم ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك فاقبل منهم، وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا منها، فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين، يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين، ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أبوا، فسلهم الجزية، فإن هم أجابوك فاقبل منهم، وكف عنهم، فإن هم أبوا، فاستعن بالله وقاتلهم، وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه فلا تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه، ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك، فإنكم أن تخفروا ذممكم وذمم أصحابكم أهون من أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله، وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله، فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك؛ فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا))[١] .

وقد أجمع المسلمون على جواز عقد الذمة، ومشروعية أخذ الجزية في الجملة[٢] .

والذي يترجح -والله أعلم- من أقوال أهل العلم فيمن تؤخذ منهم الجزية، أنها تقتصر على أهل الكتاب والمجوس، وأن من سواهم يبقون على الأصل من الخيار بين الإسلام والقتال كما شهدت بذلك نصوص القرآن والسنة[٣] .

وبموجب عقد الذمة يلتزم إمام المسلمين بجملة من الحقوق منها :

١. إعطاؤهم الأمان ما داموا ملتزمين بما عليهم؛ لأن آية الجزية جعلت إعطاء الجزية غاية لقتالهم، فمتى بذلوها لم يجز قتالهم.
٢. الالتزام بحمايتهم؛ لأنهم أصبحوا جزءا من الدولة الإسلامية، وقد قال عمر - رضي الله عنه - في وصيته للخليفة بعده: « وأوصيه بذمة الله وذمة رسوله ﷺ أن يوفى لهم بعهدهم وأن يقاتل من ورائهم ولا يكلفوا إلا طاقتهم»[٤] .

(١) رواه مسلم ، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إياهم، ح(١٧٣١).
(٢) انظر: أحكام أهل الذمة:١/ ٧٩، والمغني: ١٣/ ٢٠٢.
(٣) انظر: أحكام أهل الذمة:١/ ٨٠ ، والمغني:١٣/ ٢٠٣.
(٤) رواه البخاري في صحيح، كتاب الجهاد والسير، باب يقاتل عن أهل الذمة ولا يسترقون، ح(٢٨٨٧).

٣. عدم التعرض لشعائر دينهم ما أخفوها ولم يدعو المسلمين إليها، أما كنائسهم ففيها تفصيل؛ فما كان منها في البلاد التي فتحت عنوة فإن الصحيح عدم التعرض لها، وهذا هو فعل الصحابة، وقد حكى ابن قدامة الإجماع على ذلك[١].

وأما إذا فتحت الأرض صلحاً فبحسب الاتفاق في الصلح.

وأما الأمصار التي مصَّرها المسلمون كالبصرة والكوفة وبغداد فلا يجوز إحداث الكنائس فيها، ولو وجدت وأحدثت وجب هدمها، حتى لو اختار الإمام أن يقر أهل الذمة فيها، فلو أقرهم مع الذمة على أن يحدثوا فيها بيعة أو كنيسة، أو يظهروا فيها خمراً أو خنزيراً أو ناقوساً لم يجز، وإن شرط ذلك وعقد عليه الذمة كان الشرط والعقد فاسداً، وهو اتفاق من الأئمة لا يعلم بينهم فيه نزاع[٢].

قال ابن عباس - رضي الله عنه - : « أيما مصر مصرته العرب فليس للعجم أن يبنوا فيه بيعة ولا يضربوا فيه ناقوساً ولا يشربوا فيه خمراً ولا يتخذوا فيه خنزيراً »[٣].

وفي المقابل يترتب على عقد الذمة مجموعة من الواجبات التي يلتزم بها أهل الذمة ولا يجوز لهم مخالفتها، ولقد جاءت هذه الأحكام مستوفاة مفصلة في الشروط العمرية كما نقلها غير واحد من العلماء.

وقد اشتملت تلك الشروط على عدد من المسائل، منها: تميزهم عن المسلمين في اللباس والشعور والمركب، وإخفاء منكرات دينهم، وإلزامهم الصغار الذي شرعه الله تعالى، إلى غير ذلك من الشروط[٤].

قال ابن تيمية -رحمه الله-: « وهذه الشروط أشهر شيء في كتب العلم والفقه، وهي مجمع عليها في الجملة بين العلماء من الأئمة المتبوعين وأصحابهم وسائر الأئمة، ولولا شهرتها عند الفقهاء لذكرنا ألفاظ كل طائفة منها »[٥].

---

(١) انظر: المغني: ١٣/٢٤٠.
(٢) انظر: أحكام أهل الذمة، لابن القيم: ٣/١١٨١، والمغني: ١٣/٢٤٠.
(٣) رواه عبد الرزاق في المصنف: ٦/٤٦٧، وعزاه ابن القيم للإمام أحمد. أحكام أهل الذمة: ٣/١١٨١.
(٤) انظر: أحكام أهل الذمة: ٣/١١٥٩-١١٦٣، والمغني: ١٣/٢٣٦.
(٥) اقتضاء الصراط المستقيم: ٣٦٥، وانظر: مجموع الفتاوى: ٢٨/ ٦٥١..

وقال أيضا: « وهذه الشروط مازال يجددها عليهم من وفقه الله تعالى من ولاة أمور المسلمين »[(١)].

وقد قال عنها ابن القيم : « وشهرة هذه الشروط تغني عن إسنادها، فإن الأئمة تلقوها بالقبول وذكروها في كتبهم، واحتجوا بها، ولم يزل ذكر الشروط العمرية على ألسنتهم وفي كتبهم، وقد أنفذها بعده الخلفاء وعملوا بموجبها »[(٢)].

ومع القول بإلزام هذه الشروط إلا أن العمل بها مشروط بالقدرة والتمكين، أما مع العجز - كما في حالة ضعف المسلمين - فلا يجب على المسلمين إلزام أهل الذمة بهذه الشروط، و لكن حالة العجز هذه لا تبرر بحال الدعوة إلى وضع تشريع يخالف الشريعة بشأنهم كالقول باعتماد المواطنة –وفق المفهوم الغربي- كمبدأ ونحو ذلك.

قال ابن القيم –رحمه الله- : « ومن تأمل سيرة النبي ﷺ وأصحابه في تأليفهم الناس على الإسلام بكل طريق تبيّن له حقيقة الأمر، وعلم أن كثيراً من هذه الأحكام التي ذكرنا من الغيار وغيره، تختلف باختلاف الزمان، والمكان، والعجز، والقدرة، والمصلحة، والمفسدة، ولهذا لم يُغَيِّرهم النبي ﷺ ولا أبوبكر - رضي الله عنه -، وغَيَّرهم عمر - رضي الله عنه - »[(٣)].

موقف أصحاب هذا الاتجاه من أحكام أهل الذمة :

تعد أحكام أهل الذمة من الإشكاليات الكبيرة التي تواجه أصحاب هذا الاتجاه؛ لأنهم يرونها تتعارض مع قيم ومبادئ الحياة المدنية المعاصرة، كما يرون تعارضها مع قيم حقوق الإنسان وفق المفهوم الغربي؛ مما اضطر بعضهم إلى القول بعدم الحاجة إلى إظهار مثل هذا المصطلح مراعاة لمشاعر أهل الكتاب، في حين كان بعضهم صريحاً في الدعوة إلى إسقاط هذا المصطلح من القاموس الإسلامي المعاصر، واستبدال مفهوم المواطنة به.

وكان الأمر سيهون لو وقف عند مجرد ترك استخدام المصطلح مع الثبات على الأحكام المتعلقة به، ولكن كانت هناك مخالفات للأحكام الشرعية المتعلقة بأهل

(١) مجموع الفتاوى: ٢٨/ ٦٥٤.
(٢) أحكام أهل الذمة:٣/ ١١٦٤.
(٣) أحكام أهل الذمة:٣/ ١٣٢١، وانظر: اقتضاء الصراط المستقيم:٤٧١.



الذمة، ودعوة إلى إعادة النظر في تلك الأحكام باعتبارها أحكاماً تاريخية، كان لها ما يبررها في عصور مضت، بخلاف العصر الحاضر؛ مما يستدعي النظر فيها تحقيقاً للمصلحة العامة، ودفعاً للتهم الموجهة للإسلام.

يقول الشيخ القرضاوي: «وأهل الذمة يحملون «جنسية دار الإسلام» وبتعبير آخر: هم مواطنون في الدولة الإسلامية. فليست عبارة «أهل الذمة» عبارة ذم أو تنقيص، بل هي عبارة توحي بوجوب الرعاية والوفاء، تديناً وامتثالا لشرع الله. وإذا كان الإخوة المسيحيون يتأذون من هذا المصطلح، فليغير أو يحذف، فإن الله لم يتعبدنا به، وقد حذف سيدنا عمر - رضي الله عنه - ما هو أهم منه، وهو لفظ «الجزية»، رغم أنه مذكور في القرآن، وذلك استجابة لعرب بني تغلب من النصارى، الذين أنفوا من هذا الاسم، وطلبوا أن يؤخذ منهم ما يؤخذ باسم الصدقة، وإن كان مضاعفاً.. فوافقهم عمر، ولم ير في ذلك بأساً، وقال: هؤلاء القوم حمقى، رضوا بالمعنى، وأبوا الاسم.

وهذا تنبيه من الفاروق على أصل مهم، وهو النظر إلى المقاصد والمعاني، لا إلى الألفاظ والمباني، والاعتبار بالمسميات لا الأسماء ومن هنا نقول: إنه لا ضرورة للتمسك بلفظ «الجزية» الذي يأنف منه إخواننا النصارى في مصر وأمثالهم في البلاد العربية والإسلامية، والذين امتزجوا بالمسلمين، فأصبحوا يكونون نسيجًا قوميًا واحدًا.. فيكفي أن يدفعوا «ضريبة» أو يشتركوا بأنفسهم في الدفاع عن الأمة والوطن فتسقط عنهم»[1].

وفيما يتعلق بالولايات العامة يرى أن «رئاسة الدولة، والقضاء، وإمامة الناس في الصلاة لا يجوز أن يقوم بها إلا مسلم، وأنه لا مانع من أن يكون أحد نائبي الرئيس، أو نوابه من غير المسلمين، وما عدا ذلك فالمجال مفتوح لغير المسلمين في كل ما يُحصلو شروطه، ويمتلكون مؤهلاته، ومن ذلك منصب (الوزارة) كما ذكر الإمامان: أبو الحسن الماوردي، وأبو يعلى الفرَّاء في (الأحكام السلطانية) من تولي أهل الذمة وزارة التنفيذ، وهناك بعض الوزارات لها حساسيات واعتبارات معيَّنة، مثل: وزارة الدفاع، ووزارة الداخلية، المهم هنا هو توافر الثقة بين الجميع،

(١) فتاوى معاصرة:٢/٧٤٢.

فـإذا توافـرت، وشـاع جو الأخـوة والتسامح بين أبنـاء الشعب الواحـد: انحلت كل المشكلات»[1].

ويـرى د.الغنوشي أن المجتمـع الإسلامي يقوم على الاشتراك في المواطنة على أساس المسـاواة في الحقـوق والواجبات والمشاركـة في الشؤون العامـة على أساس الكفـاءة والأمانـة، وأنه يجـب تقرير حق المسـاواة (المطلقـة) في كل شيء ومنها حريتهـم -أهل الذمة- في إظهار عقائدهم، ونشرها بشتى الوسائل، وأن لهم الحق في تـولي كل الوظائـف العامة في الدولة الإسلامية بما فيهـا رئاسة الوزراء والوزير الأول مـا عدا وظيفتي الإمامة وقيادة الجيش، مؤكدا على وجوب إلغاء ما يتعارض مع أساس « العدل» كما يفهمه - من الأحكام الفقهية الفرعية[2].

كمـا يـرى إسقاط الجزية عن أهل الذمـة، إذا ساهموا مـع المسلمين في حماية الوطن؛ لأنهم يدفعونها مقابل حماية المسلمين لهم، وليس بسبب الكفر[3].

ومـع أن د.طـه جابر العلواني يدرك أن المواطنة ذات مضمـون فكري علماني، وأنها لا يمكـن أن تتحقـق إلا في ظل العلمانية الدنيوية، ومع انه عارض استعارة المفاهيم ذات النسـق الحضاري المختلف وذات الجذور والأصول الوثنية والقواعد المغايرة، لأنها تكون مشحونـة في العـادة بجملة من الأفكار متصلـة بكثير من القواعد، ومـع ذلك كله يثني علـى اجتهادات راشد الغنوشي، التي خرج بها في موضوع المواطنة؛ لأنه أعلن عن اتساع الإسلام لقبول مفهوم المواطنة كما هو في الوعي المعاصر، ولأنه دلل لهذا القبول، وأصّل له، ليكون اجتهادا معتبرا شرعا تستجيب له القلوب المسلمة، وتقبله العقول[4].

ولذلـك يدعو إلى إعادة النظر في أحكام أهل الذمة، لأنها تعرضت في الحاضر لسخط العلمانية الدنيوية بكل فصائلها وتوجهاتها[5].

---

(١) الدين والسياسة:١٥٠.
(٢) انظر: حقوق المواطنة:٤٨، ٦٦، ٦٨، ٧٩، ٣٥.
(٣) انظر: حقوق المواطنة:١٣٦.
(٤) انظر: تقديمه لكتاب حقوق المواطنة:١٢.
(٥) انظر: المصدر السابق:١٤.

ويقرر د. عبد الحميد أبو سليمان أن الفقهاء التقليديين -بحسب وصفه- وخاصة ابن القيم في تقريرهم لأحكام أهل الذمة، قد غاب لديهم المفهوم النظري الشامل لفكرة المجتمع المسلم، وعزى ذلك إلى دراستهم الجزئية والوصفية للإسلام[1].

المناقشة:

بالنظر فيما تقدم عرضه من أقوال أصحاب هذا الاتجاه يمكن إجمال أهم أوجه الخلل في موقفهم من النصوص الشرعية في هذه المسألة، فيما يلي:

أولاً- معارضة النصوص الشرعية في المسألة:

أ- معارضة النصوص الشرعية بنصوص شرعية أخرى:

فيُعارض ما لا يقبله بعضهم من النصوص المتعلقة بأحكام أهل الذمة بنصوص أخرى، مثل الآيات التي تبرز فيها سماحة الإسلام وحضه على البر والإحسان إلى المخالفين الذين لم يقاتلونا في الدين، مثل قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة:٨][2].

ولو تأمل هؤلاء فالعمل بأحكام أهل الذمة لا يعارض هذه الآية، بل إن تلك الأحكام داخلة في منطوق الآية؛ ولذا فقد ميز الإسلام في التعامل بين الكافر المحارب وبين الكافر المسالم.

ومن المعارضة لأحكام أهل الذمة المعارضة بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء:٧٠][3].

وهذه الآية كما هو ظاهر تتحدث عن تكريم جنس الإنسان وتفضيله على غيره من المخلوقات، وليس فيها مساواة المسلم بالكافر، بل جاءت النصوص الكثيرة في

(١) انظر: النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية:٩١.

(٢) انظر: مواطنون لا ذميون:١٢٣، والأقباط والإسلام، العوا:٣٠، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

(٣) انظر: مواطنون لا ذميون:١٢٣.

بيان أن من كفر بالله رده الله أسفل سافلين، قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ۝ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ [التين:٤-٦]، وقال: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان:٤٤].

وعليه فقد مايز الله بين المؤمنين والكافرين في الدنيا والآخرة، قال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الجاثية:٢١].

قال ابن كثير -رحمه الله-: « يقول تعالى: لا يستوي المؤمنون والكافرون، كما قال: ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ ۚ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ [الحشر:٢٠]، وقال هاهنا: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ﴾ أي: عملوها وكسبوها ﴿أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ﴾ أي: نساويهم بهم في الدنيا والآخرة! ﴿سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ أي: ساء ما ظنوا بنا وبعدلنا أن نُساوي بين الأبرار والفجار في الدار الآخرة، وفي هذه الدار» [١].

ب- معارضة النص الشرعي بالعقل:

ومنه قول الأستاذ فهمي هويدي: « أليس غريباً أن يجيز الفقهاء أن يفرض المسلمون الحرب دفاعاً عن أهل ذمتهم، ثم يحجب البعض عن هؤلاء حق التصويت في انتخابات مجلس الشورى مثلاً ؟ » [٢].

ويقول عن بناء الكنائس في بلاد المسلمين: « إننا نستطيع القول في ثقة تامة بأنه لن ينتقص شيء من أعلام الإسلام، إذا ما أقيمت على أرض الإسلام معابد لغير المسلمين، تماماً كما لم ينتقص شيء من مسجد رسول الله ﷺ حينما استضاف فيه وفد نصارى نجران وحاورهم في رحاب المسجد، وأذن لهم بالصلاة فيه جنبًا إلى جنب مع المسلمين» [٣].

---

(١) تفسير القرآن العظيم:٧/٢٦٧.
(٢) مواطنون لا ذميون : فهمي هويدي:١٢٤.
(٣) مواطنون لاذميون: ٢٠٠.

وهـذا إغفال منه لكون هذه الأحكام جاءت بنـاءً على نصوص شرعية، وإعمالاً للقواعد العامة للشريعة الإسلامية.

ج- معارضة النص الشرعي بالمصلحة:

ومـن ذلك ما استند إليه فهمي هويدي من أن هناك مصلحة أكيدة في إسقاط مصطلح أهل الذمة في هذا العصر، وأن ذلك من قبيل تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان(١).

ومنه القول بجواز إسقاط الجزية عن أهل الذمة للمصلحة(٢).

ومن ذلك ما جاء في فتوى الشيخ د. يوسف القرضاوي حول حكم بناء الكنائس في بلاد المسلمين، ومشاركة المسلمين في ذلك، وتوصل فيها إلى تجويز ذلك بشرطين:

الأول: إذا كان للنصارى حاجة حقيقية لذلك.

الثاني: إذا أذن ولي الأمر بذلك؛ إذ هو من حقِّ ولي أمر، بناء على فقه السياسة الشرعية التي تقوم على رعاية مقاصد الشرع، ومصالح الخلق، وتوازن بين المصالح بعضها وبعض، والمفاسد بعضها وبعض، والمصالح والمفاسد إذا تعارضتا(٣).

وهذا إعمال للمصلحة في مقابل النصوص الشرعية القطعية، وهذا ظاهر البطلان

ثانياً-عدم اعتماد فهم السلف للنصوص الشرعية:

يكفي في بيان مخالفتهم لفهم السلف في هذه المسألة تكذيبهم للشروط العمرية، وفي أحسن الأحوال -عند بعضهم- تُعد مجرد ممارسات تاريخية غير ملزمة.

قـال الشيخ القرضاوي: «والشروط العمرية التي تنسب إلى عمر بن الخطاب، والتي شرحها ابن القيم في جزأين لم تثبت نسبتها إلى عمر بسند صحيح، وهذا ما اعـترف بـه ابن القيم وغيره، ولكنه ادعى أن شهرتهـا تُغني عن ثبوت سندها. وهو ما لا نسّلمه، فكم من أمور تشتهر بين الناس -حتى بين أهل العلم منهم- ويتناقلها بعضهم عن بعض، وهي في الحقيقة لا أصل لها. فالمدار في إثبات النقول على صحة السند، وسلامته من الشذوذ والعلة.

على أن الأمر أهون من أن يتكلف إنكاره ورده، لو عرفت دواعيه وأسبابه، وعرفت

---

(١) انظر: مواطنون لا ذميون:١٢٥.

(٢) انظر: الأقباط والإسلام:٤٤.

(٣) انظر: نص فتواه في موقع إسلام أون لاين.

الملابسـات التاريخيـة التي وجـد فيها، فهوليس أمـرًا دينيًّا يتعبد بـه في كل زمان ومكان كما فهم ذلك جماعة من الفقهاء، وظنوه شـرعا لازما، وهو -إن صح- ليس أكثر من قرار إداري أو أمر من أوامر السـلطة الشـرعية الحاكمة يتعلق بمصـلحة زمنيـة للمجتمع آنـذاك، ولا مانع من أن تتغير هذه المصـلحة في زمـن آخر، وحال أخرى، فيُلغى هذا الأمر أو يُعدل» [(١)].

وكذلك يرى د. جمال الدين عطية أن تلك الشروط -على القول بصحتها- تعد من ضـمن الممارسـات التاريخية غير الملزمة، والتي كانت لها ظروفها التي أوجدت تلك الممارسات الخاطئة في نظره [(٢)].

وهذه مغالطة ظاهرة فهذه الأحكام إنما استندت إلى الكتاب والسنة، والزعم بأنها مجرد ممارسات تاريخية ينزع عنها صفة الشرعية الثابتة لها، وقد تقدم الرد على هذا المسلك [(٣)]، ونكتفي هنا بمثال من المواقف العملية للسلف والتي تناقض مسلكهم هذا، وذلك أن أبا موسى الأشعري - رضي الله عنه - قال لعمر - رضي الله عنه - : « إني لي كاتبا نصرانيا « فقال عمر: « مالك؟ قاتلك الله! أما سمعت الله تعالى يقول: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَۘ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَإِنَّهُۥ مِنۡهُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [المائدة:٥١]؟ ألا اتخـذت حنيفـا؟» ، قال:قلت: « يا أمير المؤمنين: لي كتابته وله دينه» ، قال: « لا أُكرمُهم بعد إذ أهانهم الله، ولا أعِزهم بعد إذ أذلهم الله، ولا أدْنيهم بعد إذ أقصاهم الله» [(٤)].

قال شـيخ الإسـلام ابن تيمية -رحمه الله- : « ولهذا كان السـلف رضـي الله عنهم يستدلون بهذه الآيات على ترك الاستعانة بهم في الولايات» [(٥)].

وجازف الأسـتاذ. فهمي هويدي عندما قال: « وإن نصـوص الشـريعة وروحها ترفضان أن ينسب عهد كهذا إلى الإسلام والمسلمين، وعلى أبعد الفروض وأسوأها،

---

(١) الموقع الرسمي للشيخ القرضاوي على الانترنت.

(٢) انظر: نحو فقه جديد للأقليات: ٦٤-٦٥.

(٣) انظر: صفحة:٤٣٥ وما بعدها.

(٤) أورده شيخ الإسلام ابن تيمية في اقتضاء الصراط المستقيم: ١٨٤، وصحح إسناده.

(٥) اقتضاء الصراط المستقيم:١٨٤.

فإذا صح أن تلك الشروط أقرها عمر بن الخطاب، فإن خلق الإسلام يسلحنا بشجاعة تمكننا من القول دون تردد: أخطأ عمر، تأسياً بالمرأة التي اعترضت رأي أمير المؤمنين في مسألة المهور» [(١)].

ثالثاً- تفسير نصوص المسألة في ضوء الظروف التاريخية:

وإضافة إلى ما تقدم من قول الشيخ القرضاوي وجمال الدين عطية، يقول الأستاذ هويدي: «أما تعبير أهل الذمة فلا نرى وجها للالتزام به إزاء متغيرات حدثت، وإذا كان التعبير قد استخدم في الأحاديث النبوية؛ فإن استخدامه كان من قبيل الوصف، وليس التعريف، فضلاً عن أنه كان بمثابة استخدام للغة وصياغة ومفرادات سادت في جزيرة العرب قبل الإسلام، ويبقى هذا الوصف تاريخياً لا يشترط الإصرار عليه دائماً» [(٢)].

لينتهي بعد ذلك إلى المناداة «باستبعاده من قاموس البحث في مشكلات المجتمع الإسلامي المعاصر» [(٣)].

وكذلك كان موقفه من مسألة الجزية، إذ قال: «موضوع الجزية بحد ذاته لم يعد وارداً في المجتمع الإسلامي الحديث، على اعتبار أن العلة الأساسية التي بني عليها الحكم الشرعي لم يعد لها وجوده، باشتراك الجميع في الدفاع والمنعة» [(٤)].

وقال راشد الغنوشي: «ما اصطلح عليه الفقهاء في العصور القديمة بأهل الذمة من تمييز بين المسلم وغير المسلم، هو تمييز اقتضته أوضاع ظرفية غير ملزمة للأمة مصطلحاً ومضموناً، لا سيما مع حصول الاندماج في عصر الدولة الإسلامية الحديثة كما نص على ذلك فقهاء محدثون كبار» [(٥)].

ويرى د. عبد الحميد أبو سليمان أن الفقهاء في هذا الموضوع ركزوا «أكثر

---

(١) مواطنون لا ذميون: ٢١٠-٢١١.

(٢) مواطنون لا ذميون:١٢٥.

(٣) المصدر السابق: ١٢٦.

(٤) المصدر السابق: ١٤٤.

(٥) مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني، الغنوشي: ١٣٨، المركز المغاربي للبحوث، لندن، الطبعة الأولى، ١٩٩١م، وانظر: رؤية إسلامية معاصرة، أبو المجد:١٦، والإسلام والأقباط، العوا:٣٩.

مما يجب على النص القرآني ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة:٢٩] والتي تفيد معنى الذل والضيم، متجاهلين أن هذه الآية ذكرت أثناء نشوب الأعمال العدائية والحروب المتوالية بين المسلمين وغير المسلمين»[١].

وفيما تقدم كفاية في الرد على هذه الأقوال.

رابعاً- الخلل الناتج عن الموقف من الاجتهاد:

إن عقد الذمة وأخذ الجزية ثابت بنصوص قطعية من الكتاب والسنة، وقد أجمعت عليها الأمة، كما تقدمت الإشارة؛ ومن ثم فليست محلاً للاجتهاد.

وما ردده بعضهم من أن علة فرض الجزية كونها بدلاً عن الجندية والدفاع عن الوطن، فإن ذلك يعد قصوراً في الاجتهاد في تنقيح المناط؛ وذلك لمخالفته النص وهو قوله ﷺ : ((**ارجع فلن أستعين بمشرك**))[٢].

ومع اختلاف الفقهاء المتقدمين في علة فرض الجزية إلا أنه لم يذكر عنهم التعليل بكونها بدلاً عن الدفاع عن الوطن، ولا يَرد على ذلك ما قال به بعض فقهاء الحنفية من أن الجزية تجب عوضا عن النصرة.

وذلك لأنهم يقصدون أن النصرة تجب على جميع رعايا الدولة الإسلامية ومنهم أهل الذمة، فالمسلمون يقومون بنصرة المقاتلة : إما بأنفسهم ، وإما بأموالهم، ولما فاتت النصرة من أهل الذمة بأنفسهم بسبب إصرارهم على الكفر ، تعينت عليهم النصرة بالمال: وهي الجزية[٣].

ومن الخلل في هذا الجانب مخالفة الإجماع على المنع من بناء الكنائس في بلاد المسلمين ؛ ومن ثم فليست هذه المسألة محلاً للاجتهاد أيضاً.

ولا يرد على ذلك ما استشهد به القرضاوي من قولٍ لأبي حنيفة –رحمه الله- يجيز فيه بناء الكنائس في بلاد المسلمين، لوجهين:

---

(١) النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية:٩١.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب كراهة الاستعانة في الغزو بكافر، ح (١٨١٧).

(٣) انظر تفصيل الأقوال في علة فرض الجزية في: الموسوعة الفقهية: ١٥/١٦٢-١٦٤.

أ- أن هذا مخالف للإجماع الذي نقله عدد من العلماء، منهم: شيخ الإسلام ابن تيمية[١]، وابن القيم[٢]، والسبكي[٣]، وغيرهم رحم الله الجميع.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: «اتفق المسلمون على أن ما بناه المسلمون من المدائن لم يكن لأهل الذمة أن يحدثوا فيها كنيسة ... والمدينة التي يسكنها المسلمون والقرية التي يسكنها المسلمون وفيها مساجد المسلمين لا يجوز أن يظهر فيها شيء من شعائر الكفر لا كنائس ولا غيرها»[٤].

وقال ابن القيم -رحمه الله-: «ولا يمكنون من إحداث البيع والكنائس كما شرط عليهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الشروط المشهورة عنه...وهذا مذهب الأئمة الأربعة في الأمصار، ومذهب جمهورهم في القرى، وما زال من يوفقه الله من ولاة أمور المسلمين ينفذ ذلك ويعمل به مثل عمر بن عبد العزيز الذي اتفق المسلمون على أنه إمام هدى»[٥].

ب- أما رأي أبي حنيفة - رحمه الله - فقد وجهه السبكي بقوله: «لعل أبا حنيفة إنما قال بإحداثها في القرى التي ينفردون بالسكنى فيها على عادتهم في ذلك المكان، وغيره من العلماء يمنعها لأنها في بلاد المسلمين وقبضتهم، وإن انفردوا فيها فهم تحت يدهم فلا يمكنون من إحداث الكنائس لأنها دار الإسلام، ولا يريد أبو حنيفة أن قرية فيها مسلمون فيمكن أهل الذمة من بناء كنيسة فيها. فإن هذه في معنى الأمصار فتكون محل إجماع»[٦].

بل إن جماهير علماء الأحناف بما فيهم صاحباه أبو يوسف ومحمد بن الحسن على القول بحرمة بناء الكنائس في الأمصار -أي المدن- التي يقطنها مسلمون.

قال ابن عابدين: «لا يجوز إحداث كنيسة في القرى، ومن أفتى بالجواز فهو مخطئ، ويحجر عليه.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى:٢٨/٦٣٥.

(٢) انظر: أحكام أهل الذمة:٣/١١٩٣.

(٣) انظر: فتاوى السبكي: ٢/٣٩١، دار المعرفة، بيروت.

(٤) مجموع الفتاوى:٢٨/٦٣٥.

(٥) أحكام أهل الذمة:٣/١١٩٣.

(٦) فتاوى السبكي: ٢/٣٨٨.

قولـه: (ولو قريـة في المختار) نقـل تصحيحه في الفتح عن شـرح شمس الأئمة السرخسـي في الإجـارات، ثـم قال: إنه المختـار، وفي الوهبانية: إنـه الصحيح من المذهـب الـذي عليه المحققـون، إلى أن قال: فقد علم أنه لا يحـل الإفتاء بالإحداث في القـرى لأحد من أهل زماننا بعدما ذكرنا من التصحيح، والاختيار للفتوى وأخذ عامـة المشايـخ، ولا يلتفـت إلى فتوى من أفتى بمـا يخالف هذا، ولا يحـل العمل به ولا الأخـذ بفتـواه، ويحجر عليـه في الفتوى، ويمنع، لأن ذلك منـه مجرد إتباع هوى النفس، وهو حرام، لأنه ليس له قوة الترجيح، لو كان الكلام مطلقا، فكيف مع وجود النقل بالترجيح والفتوى؟!، فتنبه لذلك، والله الموفق.

مطلـب: تهـدم الكنائـس مـن جزيرة العـرب ولا يمكنـون من سكناهـا قال في (النهر): «والخلاف في غير جزيرة العرب، أما هي فيمنعون من قراها أيضا لخبر: ((**لا يجتمـع دينـان في جزيرة العرب**))[١] » ا.هـ. قلت (ابن عابدين): الكلام في الإحداث مع أن أرض العرب لا تقر فيها كنيسة ولو قديمة فضلا عن إحداثها»[٢].

وبعد هذا العرض لهذه المسائل التطبيقية الست تبين ما يلي:

١. أثـر الخلل المنهجي في الجانـب النظري عند أصحاب هـذا الاتجاه، حيث انعكس ذلك في المسائل التطبيقية، ومن خلال جوانب متعددة.

٢. الأثـر الواضـح لضغط الواقـع فيما ذهب إليـه أصحاب هـذا الاتجاه من آراء واجتهـادات متعلقة بهذه القضايا التطبيقيـة، يغلب عليها السعي إلى التقريب والتوفيق بين مفاهيم الواقع المعاصر وبين المفاهيم الشرعية.

٣. وجـود اضطراب وتذبذب وتردد سواء بين مجموع أصحاب هذا الاتجاه، أو عنـد الواحد منهم -في بعض الأحيان-، والسبب في ذلك أنهم لا ينطلقون مـن منهجية واضحة المعالم ومتماسكة البناء، وإنما هي مواقف ورؤى تجاه بعض الأحكام والنصوص الشرعية.

---

(١) رواه الإمام مالك في الموطأ، كتاب الجامع، باب ما جاء في اجلاء اليهود من المدينة، ح(١٥٨٤).

(٢) حاشية رد المحتار: ٤/٣٨٥.



الخاتمة

الحمد لله على تيسيره وتوفيقه، والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه ومن والاه،،، وبعد:

ففي نهاية هذا البحث يمكن إجمال أهم النتائج والتوصيات التي توصل إليها الباحث فيما يلي:

أولا- أهم النتائج:

١. إن أهل السنة في نظرتهم للاستدلال بالعقل وسط بين طرفين: بين من جعل العقل أصلا كليا أوليا يستغني بنفسه عن الشرع، وبين: من أعرض عن العقل، وخالف صريحه، وقدح في الدلائل العقلية مطلقاً.

وأهل السنة يرون أن العقل شرط في معرفة العلوم، وكمال وصلاح الأعمال، وفي الوقت نفسه يرون أن العقل لا يستقل بنفسه، بل هو محتاج إلى الشرع؛ إذ العقل غريزة في النفس وقوة فيها بمنزلة قوة البصر التي في العين.

٢. أهل السنة يستدلون بالعقل، لكن هذا الاستدلال ليس مطلقاً، وإنما هو مبني على أسس منهجية تضبط مساره، ومن هذه الأسس: لا بد أن يكون الدليل العقلي دليلاً شرعياً، والسمع أصل لجميع الأدلة، ونصوص الكتاب والسنة لا تتعارض مع العقل الصريح، ولا توجد مسألة شرعية إلا ويستدل لها بدليل شرعي.

٣. اعتمد أهل السنة أنواعاً من مسالك الاستدلال العقلي، مستندين في ذلك على ما استنبطوه من نصوص الشرع، ومنها: قياس الأولى، والميزان القرآني، والسبر والتقسيم.

٤. بالنظر في آراء واجتهادات أصحاب هذا الاتجاه يمكن أن نجد لها جذورا لدى بعض الفرق، والمدارس، والاتجاهات بصورة مباشرة أو غير مباشرة، ومنها: المعتزلة، والأشاعرة، والفلاسفة، والاستشراق، والمدرسة العقلية الحديثة.

٥. أبرز سمات هذا الاتجاه هي: الإعلاء الشديد من قيمة العقل ومكانته، والذي يتجاوز الحد الشرعي، والدعوة المستمرة للاجتهاد، والإلحاح على فتح بابه، والذم الشديد للتقليد والمقلدين بما يتجاوز الحد الشرعي، والنزعة الدفاعية وتظهر في محاولة تقديم الإسلام للغربيين في صورته المثلى، والواقعية المفرطة، وذلك نتيجة للرضوخ لضغوط الواقع، والنزعة التوفيقية بين العقل والنص الشرعي، أو بين الحضارة الغربية والإسلام، أو بين حقوق الإنسان بمفهومها الغربي وبين حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية، أو بين الديمقراطية والشريعة الإسلامية، أو بين العلمانية والإسلام، والموقف السلبي لكثير منهم من مذهب السلف وأتباع مذهب السلف، وضعف الالتزام بالمنهج العلمي في دراسة المسائل الشرعية، ووجود خلل ظاهر في استخدام المصطلحات، من عدم تحرير لها، أو توسيع لدائرتها، وغلبة مبدأ التيسير والتخفيف في الأحكام الشرعية.

٦. باستقراء كتابات أصحاب هذا الاتجاه نجد أن كثيراً منهم لم يلتزموا في الجملة بالمنهج الذي قرره المحدثون، والفقهاء، والأصوليون عند توهم وقوع التعارض بين النصوص الشرعية، وقد تجلى ذلك في جانبين: أولهما: الخلل في مسلك الجمع بين النصوص، وثانيهما: رد الحديث بدعوى مخالفته للقرآن، وتبين خطأ واضطراب الموقف الذي اتخذه أصحاب هذا الاتجاه في تعاملهم مع قضية تعارض النصوص الشرعية؛ وذلك لمخالفته للشرع والعقل، كما أنه يفتح الباب أمام المتلاعبين لضرب النصوص بعضها ببعض.

٧. باستقراء أقوال أصحاب هذا الاتجاه نجد أنهم يقررون في الجملة أن لا تعارض في الأصل بين العقل والنقل ولكن عندما يقع تعارض في الذهن بين العقل والنقل فإن العقل هو الذي يقدم -في الجملة- عندهم، وإن كان هناك تفاوت بينهم في أمرين: أولهما: أنهم ليسوا سواء ذلك، والثاني: أن بعضهم يصرح بتقديم العقل بلا تردد، وبعضهم يقدم العقل عند التطبيق في بعض المسائل، وتبين من البحث مدى الاضطراب الذي وقع فيه أصحاب هذا الاتجاه فيما بينهم فيثبت أحدهم ما ينفيه الآخر، بل ويقع ذلك للواحد

منهـم، ومرد ذلـك أنهم جعلوا النص محكوماً لا حاكماً، ولـو أنهم أعملوا النظـر الصحيح المتجرد عن الهوى لقادهم إلى القناعة العقلية بأن ما جاء به الوحي حق وصدق.

٨. لم تكـن إشكالية العلم والنقـل عند أصحاب هذا الاتجـاه مماثلة لإشكالية العقـل والنقل، مع أنها الصورة المعاصرة لها؛ وذلك يعود –والله أعلم- إلى مـا ظهر في العقود الأخـيرة من اهتمام كبير بدراسـات الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، وما نتج هذه الدراسات من إظهار سبق النصوص الشرعية لكثـير من الحقائق والمكتشفات العلميـة المعاصرة، ومع ذلك لم يخل موقف بعض أصحاب هذا الاتجاه من الاضطراب والتذبذب في هذه القضية تجاه ما ظنوه تعارضاً بين بعض النصوص الشرعية وبين ما أثبته العلم الحديث، ومـا نتـج عن ذلك من تكلـف في تأويل النص، وما قد يفهـم منه عدم قبول للنص؛ وتبين من خلال البحث ضعف موقف بعض أصحاب هذا الاتجاه من قضيـة معارضة النصوص الشرعية بمقـررات العلم الحديث، وكان الأجدر بهم جميعاً أن يكون لديهم الثقة المطلقة بصحة النصوص الشرعية.

٩. نجد عند بعـض أصحاب هذا الاتجاه معارضة لبعـض النصوص الشرعية –وبالأخص السنة– بالواقع، وذلك بالنظر لمدى موافقة ما جاء في النص للواقع، وبناءً على ذلك يحكم بالضعف على نصوص ثبتت صحتها، بل ربما تكـون في أعلى درجات الصحة، وأحياناً يتكلف في تأويلها بما لا يقبل، وتبين أن مـا أورده بعـض أصحاب هذا الاتجاه من أمثلة لمـا ظنوه من تعارض بين النص والواقع، إنما هو مجرد توهم.

١٠. يتبـين من عرض موقـف أصحاب هذا الاتجـاه من قضيـة معارضة النص الشرعـي بالمصلحة وجود اتفاق في الجملة على تقديم المصلحة على النص الشرعـي عنـد توهم التعارض علـى الأقل في المستـوى التطبيقي، مع وجود تصريـح بذلك من بعضهـم في المستوى النظري إضافة إلى الاحتفاء الكبير بقضية المصلحة ومقاصد الشريعـة في مقابل ضعف الدعوة إلى الاعتصام بالكتـاب والسنـة وتعظيم نصوصهمـا وتقديمها على ما سواهـا، كما وجد تفاوت في التطبيقات الجزئية لهذه القضية ما بين مستقل ومستكثر؛ لرجوع

المسألـة إلى رؤى ذاتية مختلفة، ولعدم تحرير المسألـة تحريراً علمياً دقيقاً مـن الناحية النظرية، وبذلـك يتضح الخلل الكبير الذي وقـع فيه أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر في معارضة النص الشرعي بالمصلحة، والـذي أدى إلى وقوعهـم فيما سماه بعضهم بالغلـو المصلحي، ولا يبرر لهم ذلـك ما يحمله كثير منهـم من غيرة على الدين، وإن الذي يعصم من ذلك هـو الالتزام بمنهج الشرع الذي قـرره العلماء الثقات في الاعتصام بالكتاب والسنـة، والنظـر إلى المصالـح بمنظـار الشـرع؛ وبذلك تتحقـق المصالح والمقاصـد الشرعية التي جاءت الشريعة بتحقيقها ومراعاتها، ويثبت بذلك صلاحيتها لكل زمان ومكان.

١١. يقـرر كثير مـن أصحاب هذا الاتجاه ظنية أحاديـث الآحاد بإطلاق، وعدم الأخـذ بها في العقيدة، وإن استثنى بعضهم مـا أسماه فروع العقيدة بشرط الإمـكان العقلي، أمـا الأحكام فقد توسع بعضهم فقـال بعدم حجية الآحاد في الإيجـاب والتحـريم، وبعضهـم قـال بعـدم حجيتها في المسائـل الكبرى كالحـدود، وهذه المسألة وإن كان لها جـذور في المناهج الكلامية، إلا أنه قد توسع بعضهـم في تضييق دائرة الإلزام بنصوص الآحاد؛ وذلك يرجع إلى طـرد علة القول بعدم حجيـة الآحاد في العقيدة إلى بعض مسائل الأحكام العملية التي -في ظنهم- لا يكفي في الإلزام بها إلا بما هو قطعي، كما أنهم استشكلوا جملة من النصوص فكان القول بعدم حجية الآحاد يمثل مخرجا لهم، وتبين من البحث خطورة هذا المسلك، وكان الواجب على أصحاب هذا الاتجاه تقويـة يقينهم ويقين الأمة بثبوت النصوص الشرعية وفق الضوابط التـي اعتمدهـا علماء الحديـث، وأن لا يفتحوا على الأمة بـاب الجرأة على التهوين والتوهين لنصوص الشريعة.

١٢. لا خـلاف مع أصحاب هذا الاتجـاه في مبدأ تفاوت وضـوح دلالة النصوص الشرعيـة علـى مـراد الشـارع، ولكن الخـلاف معهـم في هـذه المسألة في جانبين: أولهمـا: دعوى أن أكثر النصوص الشرعيـة ظنية الدلالة، والثاني: اعتبـار الظنيـة أو القطعية في النصوص معياراً وضابطاً للثبات والتغير في تطبيـق الأحكام الشرعية، وهذان الجانبان لا يُسلم لهم فيهما، وتبين بذلك

خطأ وخطورة مسلك توهين دلالة معظم نصوص الشريعة، والذي يفتح الباب أمام أهل الأهواء لتحكيم أهوائهم في الأحكام الشرعية بدعوى ظنية أكثر أدلتها.

١٣. يقرر أصحاب هذا الاتجاه أن علماء الحديث قدموا للأمة علماً جليلاً متفرداً لا يوجد لدى أمة سواها من الأمم، ومع هذا التقرير العام ظهرت انتقادات من بعض أصحاب هذا الاتجاه لبعض مباحث هذا العلم، بل تجاوز بعضهم ذلك إلى المناداة بتجديد علم مصطلح الحديث، وتبين بعد التدقيق في تلك الدعاوى تخبط الذين استغنوا عن منهج المحدثين في نقدهم للأحاديث اعتماداً على المتن دون السند، وتبين أن مدونات الحديث فريدة لا نظير لها، ولا تخضع إلا لمنهجها الخاص الذي ولد ونما على أيدي أئمة المسلمين.

١٤. أشاد بعض أصحاب هذا الاتجاه بعلم أصول الفقه وبمجمل الكتب المؤلفة فيه، وبحاجة المجتهد إليه، ولكن صدرت من بعض أصحاب هذا الاتجاه دعوة إلى تجديد أو إعادة كتابة أصول الفقه، كما صدر عدد من الانتقادات لبعض مسائل الأصول، وطريقة صياغة هذا العلم، ومع ذلك لم يقدم هؤلاء صورة متكاملة عن المنهجية البديلة التي يقترحونها، وللأسف فلقد وُظف التجديد الأصولي -من قبل كثيرين- توظيفاً فكرياً يهدف إلى إضفاء المشروعية على المنهج التجديدي -بحسب مفهومهم، باستناده - الانتقائي- إلى قواعد الأصول ومناهج الاستنباط فيه، خاصة وقد دخل في هذه الدعوى من ليس مؤهلاً لها، وتبين أن الدعوة إلى تجديد أصول الفقه التي صدرت من بعض أصحاب هذا الاتجاه، لم تسلك الطريق الصحيح، كما لم تخل هذه الدعوة من بعض المغالطات؛ مما يفتح الباب لأهل الأهواء لتجاوز أحكام الشريعة.

إن المحافظة على هذا العلم وربطه بمنهج السلف المتمثل في الحرص الشديد على موافقة الكتاب والسنة، يعزز تميز هذه الشريعة في ثباتها وشموليتها وصلاحيتها في كل زمان ومكان، كما أن فيه سداً للباب أمام المتحللين من الشريعة، الزاعمين بأن هذا العلم لا يحقق مقتضيات العصر.

١٥. يؤكد كثير من أصحاب هذا الاتجاه على ضرورة العناية باللغة العربية؛



لأهميتها في فهم النص الشرعي، ولكن ظهرت دعاوى إلى اعتبار بعض الأسس إلى جانب الأساس اللغوي مثل: الأساس المقاصدي، ومراعاة ما توصل إليه العقل الإنساني، كما أثيرت قضية وقوع المجاز في اللغة، والجديد فيها هو التوسع في القول بالمجاز، وتبين بعد مناقشة ذلك أن إهمال قواعد اللغة والتجاوز عن مدلولاتها يفضي إلى تحييد النصوص عن التحكيم في وقائع الخلق، ويفتح الباب واسعاً لأهل الأهواء والجهلة لتجاوز أحكام الشريعة بدعوى أن العبرة بالمقاصد لا بالألفاظ وهذا مما يعود على أصل الثبات في الشريعة بالتقويض.

١٦. إن مما يُلحظ في موقف أصحاب هذا الاتجاه من فهم السلف للنص الشرعي أنهم لا يردونه بالكلية، ولكن كثيرا منهم يقررون نسبية فهم السلف؛ ومن هنا ففهمهم مناسب لتلك العصور التي عاشوا فيها، كما يُلحظ تأكيدهم وإلحاحهم على أن السلف غير معصومين، ومبالغتهم في انتقاد تقديس السلف؛ والذي قد يفهم منه تنحية فهم السلف الصحيح وإفساح المجال لأفهام مخالفة بحجة أنهم رجال ونحن رجال، وتبين خطأ ما ذهب إليه بعض أصحاب هذا الاتجاه من الاعتراض على مسلك الاعتماد على فهم السلف للنصوص الشرعية، واتضح أنه لا يلزم من اتباع منهج السلف بعامة ومنهجهم في فهم النص الشرعي بخاصة أي محظور؛ ذلك أن الالتزام بهذا المنهج هو التزام بمنهج الكتاب والسنة، وقد كان العلماء يدعون إلى التمسك بمنهج السلف على مر القرون، مع علمهم باختلاف أزمنتهم عن أزمنة السلف.

١٧. إن مما يلاحظ فيما طرحه كثير من أصحاب هذا الاتجاه في موقفهم النظري من مجال الاجتهاد العموم والإجمال، والذي لم يظهر فيه بشكل قاطع موافقتهم أو مخالفتهم لما قرره الأصوليون في هذا الشأن، وإن وجد من بعضهم ميل للتجاوز في هذا المجال.

أما موقف أصحاب هذا الاتجاه من شروط الاجتهاد فهم في المستوى النظري ينقسمون إلى فريقين: فريق يقرر ما اشترطه الأصوليون في هذا الباب، مع ميل إلى تيسير وتخفيف بعض هذه الشروط، وفريق يوسع من دائرة من



يحق له الاجتهاد، ولكن من دون تحديد معالم واضحة ومحددة لمن يحق له ذلك، أما على المستوى التطبيقي، فنجد كثيراً منهم توسع في هذا الجانب -على تفاوت بينهم-؛ ومن هنا خرجت تلك الاجتهادات والآراء الشاذة، وتبين خطأ مسلك أصحاب هذا الاتجاه في موقفهم من تحقيق شروط الاجتهاد، وأنه لا يكفي -منهم- التقرير النظري لما ذكره العلماء من تلك الشروط، بل لا بد من التأكيد على تحقيقها على المستوى العملي والتطبيقي عند من كان منهم أهلا لذلك، وإن الواجب على من أراد ممارسة الاجتهاد في الشريعة أن يؤسس اجتهاده على علم راسخ، يقوم على منهج سليم لفهم نصوص الكتاب والسنة.

١٨. إن مما يلاحظ في موقف أصحاب هذا الاتجاه من قضية تأويل النص الشرعي أنهم في الغالب يعتمدون التعريف الاصطلاحي للتأويل عند المتأخرين، ومما نتج عن ذلك سوء فهمهم لموقف السلف والأئمة من التأويل، وأنهم يدركون خطورة تأويل النصوص الشرعية، وأن ذلك باب ولج منه كثير من أهل الأهواء والبدع لتحريف نصوص الشريعة، كما يذكر بعضهم شروطاً وضوابط للتأويل، لكن بالنظر إلى الجانب التطبيقي لدى كثير منهم نجد تجاوزاً لتلك الضوابط والشروط، ويلاحظ أنهم لم يقدموا منهجاً واضحاً تسلم به الأمة من الوقوع في التأويل الباطل، وإن كانوا -في كثير من الأحيان- يرجحون اعتماد قانون التأويل عند المتكلمين، وربما رجحوا قول السلف في أحيان أخرى، بل قد جاوز بعضهم تأويلات المتكلمين في بعض المسائل، كحديث ذبح الموت، وبعض أحاديث الفتن.

١٩. لقد اهتم بعض أصحاب هذا الاتجاه بكشف حقيقة دعوى تاريخية النص الشرعي، والرد على ما أثاره أصحاب هذه الدعوى من شبهات؛ إدراكاً منهم لخطورتها، وقياماً منهم بواجب تحذير الأمة من الأفكار المنحرفة والهدامة، ومع ذلك فهناك إشارات للقول بتاريخية النص من قبل آخرين منهم، وإعمالاً لها في بعض المسائل التطبيقية التي قد يفهم منها القول بتاريخية جزئية لبعض النصوص، أو على أقل الأحوال تفتح الباب وتمهد للتاريخية.

٢٠. لقد أدرك بعض أصحاب هذا الاتجاه خطورة دعوى تعدد القراءات، فقاموا بكشف أبعادها، وجوانب الخطر فيها، إلا أنه يلاحظ على آخرين من أصحاب هذا الاتجاه عدم وضوح موقفهم من هذه المسألة، وبخاصة عند تعليقهم على المقولة المنسوبة لعلي - رضي الله عنه - عن كون القرآن حمال أوجه.

٢١. بعد عرض ومناقشة موقف أصحاب هذا الاتجاه من ست مسائل تطبيقية تبين ما يلي:

- أثر الخلل المنهجي في الجانب النظري عند أصحاب هذا الاتجاه، حيث انعكس ذلك في المسائل التطبيقية، ومن خلال جوانب متعددة.
- الأثر الواضح لضغط الواقع فيما ذهب إليه أصحاب هذا الاتجاه من آراء واجتهادات متعلقة بهذه القضايا التطبيقية، يغلب عليها السعي إلى التقريب والتوفيق بين مفاهيم الواقع المعاصر وبين المفاهيم الشرعية.
- وجود اضطراب وتذبذب وتردد سواء بين مجموع أصحاب هذا الاتجاه، أو عند الواحد منهم -في بعض الأحيان-، والسبب في ذلك أنهم لا ينطلقون من منهجية واضحة المعالم ومتماسكة البناء، وإنما هي مواقف ورؤى تجاه بعض الأحكام والنصوص الشرعية.

ثانياً- التوصيات:

١. نشر العلم الشرعي الصحيح المؤصل، وتقريب منهج أهل السنة والجماعة لكافة شرائح المجتمع عبر كل وسيلة ممكنة؛ فإن ذلك من أعظم ما يقي الأمة من سبل الانحراف والزيغ عن الصراط المستقيم.
٢. العناية في الكليات الشرعية بتأصيل العلوم الإسلامية، وخاصة علوم: المصطلح، وأصول الفقه، واللغة العربية، بما يحقق تخريج طلاب علم مؤهلين للتعليم وللبحث العلمي الرصين.
٣. العمل على إقفال الباب أمام كل دعوة تتضمن تجاوز النصوص الشرعية؛ وذلك أولاً بنشر ثقافة تعظيم نصوص الشريعة وأن حقها الاتباع والتسليم، ثم القيام بالرد العلمي الموضوعي على كل شبهة تحملها تلك الدعاوى.
٤. تفعيل الاجتهاد الشرعي من قبل المؤهلين له في النوازل المستجدة وخاصة

من قبل الهيئات والمجامع العلمية؛ لئلا يتصدى لذلك من ليس له أهلا؛ فإن من أسباب انتشار تلك الدعاوى تأخر المؤهلين فتخلو الساحة لمن ليس أهلا للفتوى والاجتهاد.

٥. فتح باب التواصل مع أصحاب هذا الاتجاه، ومحاورتهم لكشف ما لديهم من شبهات، واستحضار أن غالبهم إن لم يكن جميعهم يريدون تقريب الإسلام وأحكامه إلى مجتمعات المسلمين وغير المسلمين، وبعضهم له تاريخ كبير في الدعوة إلى الله تعالى.

٦. دراسة تأثير بعض المؤسسات والمراكز المعنية بهذا الفكر، والمجلات التي تتبناه، مثل: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومجلة إسلامية المعرفة، ومجلة المسلم المعاصر.

٧. رصد جوانب تأثير هذا الاتجاه إعلامياً وبالأخص في القنوات الفضائية، والانترنت.

٨. كشف جوانب استثمار الاتجاهات العلمانية لأطروحات هذا الاتجاه كمدخل لتغيير المجتمعات الإسلامية، وخاصة في المجال السياسي، وحقوق الإنسان، وقضية المرأة.

٩. العناية بعقد ندوات ومؤتمرات متخصصة لكشف الاتجاهات المنحرفة عن منهج أهل السنة والجماعة.

١٠. عند الرد على أطروحات أصحاب هذا الاتجاه لا بد من الالتزام بالأدب العلمي، والإنصاف، والموضوعية، وأن يدعم الرد بحجج علمية قوية، مع البعد عن التوتر والتشنج وإطلاق الألقاب التي لا تليق.

١١. في نظري لا تزال هناك فئة بحجة إلى مزيد من الكشف والرد على شبهاتها، وهي تلك الفئة التي لا تصنف ضمن الإسلاميين، كما أنها لم تصل في التطرف إلى حد العلمانيين الغلاة؛ ولذا نلحظ ترددا في تصنيفهم، فمرة يصنفون على أنهم إسلاميون، وأحيانا أخرى يصنفون على أنهم علمانيون، ومن أبرز الأمثلة لهذه الفئة: محمد عابد الجابري.

وختاماً، أسأل الله أن ينفع بهذا البحث كاتبه وقارئه، وأن يتجاوز عن تقصيرنا، ويسددنا في القول والعمل، والله تعالى أعلم، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.

فهارس الكتاب

قائمة المراجع

١. الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، ابن بطة،تحقيق: د.عثمان عبدالله آدم الأثيوبي، دار الراية ، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.
٢. ابن تيمية وإسلامية المعرفة، طه العلواني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٣. ابن تيمية وقضية التأويل، محمد السيد الجليند، مكتبات عكاظ، جدة، الطبعة الثالثة،١٤٠٣هـ
٤. الاتجاه العقلاني لدى المفكرين الإسلاميين المعاصرين عرض ونقض، د. سعيد بن عيضه الزهراني٣، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
٥. الاتجاهات العقلانية الحديثة، د. ناصر العقل، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٦. اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر، د.حمد الجمال٣٣، دار عالم الكتب ، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٧. الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٣٩٤هـ.
٨. الاجتهاد المقاصدي، حجيته - ضوابطه، د.نور الدين الخادمي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.
٩. الاجتهاد في الشريعة الإسلامية تجديد أصول الفقه، د. الترابي، الدار السعودية، الطبعة الأولى ، ١٩٨٤م.
١٠. الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، القرضاوي، دار القلم، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
١١. الاجتهاد والنص – الواقع والمصلحة، الريسوني وباروت، دار الفكر المعاصر، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
١٢. الإجماع، لابن المنذر، تحقيق: فؤاد عبد المنعم، دار المسلم، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
١٣. الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة، لأبي الحسنات اللكنوي الهندي،

تعليق: عبد الفتاح أبوغدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٣٨٤هـ.

١٤. الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة، لأبي الحسنات اللكنوي الهندي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.

١٥. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الماوردي، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٦هـ.

١٦. أحكام أهل الذمة، ابن القيم ، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٧. أحكام أهل الذمة، لابن القيم، تحقيق : يوسف البكري و شاكر العاروري، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى ، ١٤١٨ .

١٨. الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

١٩. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، القرافي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

٢٠. اختلاف الحديث للشافعي، تحقيق : عامر أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى ، ١٤٠٥هـ.

٢١. آداب الزفاف في السنة المطهرة، للألباني، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٤٠٩هـ.

٢٢. أدب الاختلاف في الإسلام، د.طه العلواني، الدار العربية للعلوم، الطبعة السادسة، ٢٠٠٥م.

٢٣. الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، سعود العريفي، دار عالم الفوائد، مكة، الطبعة الأولى،١٤١٩هـ .

٢٤. إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني، تحقيق : أحمد عزو عناية ، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ

٢٥. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ.

٢٦. أزمة الإنسانية ودور القرآن في الخلاص منها ، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٦م.

٢٧. أزمة العقل المسلم ،د.عبد الحميد أبوسليمان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،



فيرجينيا، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٢٨. أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، محمد عمارة، الشرق الأوسط للنشر، القاهرة، ١٩٩١م.

٢٩. أزمة الوعي الديني، هويدي، دار الحكمة اليمنية، صنعاء، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٣٠. أساس التقديس، الرازي، تحقيق: أحمد السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٦هـ.

٣١. الاستذكار لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار، ابن عبد البر، تحقيق: علي ناصف، نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١هـ.

٣٢. الاستشراق والمستشرقون، د. مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.

٣٣. الاستقامة، ابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، نشر: جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

٣٤. الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية، الطيب السنوسي أحمد، دار التدمرية – الرياض- الطبعة الأولى١٤٢٤هـ.

٣٥. أسد الغابة في معرفة الصحابة، ابن الأثير، تحقيق: عادل أحمد الرفاعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٣٦. أسس التقدم عند مفكري الإسلام، فهمي جدعان، دار الشروق، عمّان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م.

٣٧. الإسلام في مواجهة التحديات، محمد عمارة، نهضة مصر، القاهرة، الطبعة الأول، ٢٠٠٦م.

٣٨. الإسلام والبابا، القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٣٩. الإسلام والحضارة الغربية، د.محمد محمد حسين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠٢هـ.

٤٠. الإسلام والديمقراطية، العوا، مؤسسة عبد الحميد شومان، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٤١. الإسلام والسلطة الدينية، عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠م.
٤٢. الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، دار المنار، الطبعة الثامنة، ١٣٧٣هـ.
٤٣. الإسلام وحقوق الإنسان، د.محمد عمارة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٥م.
٤٤. الإسلام وفلسفة الحكم، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
٤٥. إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، طه العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٤٦. إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦م.
٤٧. الأصلان العظيمان الكتاب والسنة- رؤية جديدة، جمال البنا، مطبعة حسان، القاهرة.
٤٨. أصول الدين، عبد القاهر البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠١هـ.
٤٩. أصول السرخسي، دار الكتاب العلمية، بيروت،، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ.
٥٠. أصول السنة، للإمام أحمد، دار المنار، الخرج، الطبعة الأولى ، ١٤١١هـ.
٥١. أصول الفقه الإسلامي، منهج بحث ومعرفة، طه جابر العلواني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.
٥٢. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الشنقيطي، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع بيروت، ١٤١٥ هـ.
٥٣. الاعتصام، الشاطبي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة.
٥٤. إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم، ت: طه عبد الرؤوف، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣.
٥٥. الأعلام، الزركلي،دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة، ١٩٨٠م.
٥٦. إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية، لؤي صافي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى ، ١٤١٩هـ.
٥٧. الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى،١٩٧٣م.
٥٨. الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٦م.




٥٩. إغاثة اللهفان لابن القيم، تحقيق : محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية ، ١٣٩٥هـ.
٦٠. الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، محمد عمارة، دار الوحدة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.
٦١. الأم، الشافعي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.
٦٢. الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة، عبد الرحمن المعلمي اليماني،٣، المطبعة السلفية، تصوير عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٢هـ.
٦٣. اهتمام المحدثين بنقد الحديث سنداً ومتنا ودحض مزاعم المستشرقين وأتباعهم، محمد لقمان السلفي، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.
٦٤. إيثار الحق على الخلق، لابن الوزير ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية ، ١٩٨٧م.
٦٥. الإيمان والتقدم العلمي، د. خالص جلبي، ضمن سلسلة حوارات القرن لدار الفكر، ومحاوره الآخر د. هاني رزق، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
٦٦. الإيمان، لشيخ الإسلام ابن تيمية ، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ.
٦٧. الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير، أحمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٣٩٩هـ.
٦٨. البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
٦٩. البحر المحيط، أبو حيان، تحقيق : الشيخ عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢ هـ.
٧٠. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٣٧٩هـ.
٧١. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني، دار الكتاب العربي، بيروت،١٩٨٢م.
٧٢. البرهان في أصول الفقه، الجويني، تحقيق: صلاح عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.

٧٣. البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحقيق : محمد أبو الفضل، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩١هـ.
٧٤. بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، نشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف.
٧٥. تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، محمد رشيد رضا، مطبعة المنار، ١٣٥٠هـ.
٧٦. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، أركون، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م.
٧٧. التأويل خطورته وآثاره، د. عمر الأشقر، دار النفائس، عمّان، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
٧٨. تأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة، تحقيق : محمد زهري النجار، دار الجيل، بيروت، ١٣٩٣هـ.
٧٩. تتمة الأعلام للزركلي، محمدخير رمضان، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.
٨٠. تثبيت دلائل النبوة، الجبائي، تحقيق: عبد الكريم عثمان.
٨١. تجديد الدنيا بتجديد الدين، د. محمد عمارة، نهضة مصر، القاهرة، ١٩٩٧م.
٨٢. تجديد الفكر الإسلامي – إطار جديد. مداخل أساسية، بحث مقدم إلى مؤتمر التجديد في الفكر الإسلامي١، نشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٤٢٣هـ.
٨٣. تجديد الفكر الإسلامي، ضمن قضايا التجديد الإسلامي نحو منهج إسلامي، الترابي، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، الخرطوم، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.
٨٤. تحديات العصر الحاضر والشباب، المودودي، دار المختار الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى،١٣٩٩هـ.
٨٥. التحرير الإسلامي للمرأة- الرد على شبهات الغلاة، عمارة، دار الشروق، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
٨٦. التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه، عايض الشهراني، كنوز إشبيليا، الرياض، الطبعة الأولى،١٤٢٩هـ.

٨٧. تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، المباركفوري، دار الكتب العلمية، بيروت.
٨٨. تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، د . محمد جابر الأنصاري، من سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٠م.
٨٩. تدريب الراوي، السيوطي، تحقيق: نظر الفاريابي٠٦، مكتبة الكوثر، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.
٩٠. تدوين الحديث، للسيد مناظر الكيلاني، دار الغرب الإسلامي، بيروت،٢٠٠٤م.
٩١. تذكرة الحفاظ، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٣٨٨هـ.
٩٢. التراث في ضوء العقل، محمد عمارة، دار الوحدة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م.
٩٣. التراث والتجديد، حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٠م.
٩٤. تراثنا الفكري في ميزان الشرع، الغزالي، دار الشروق، الطبعة الخامسة، ١٤٢٤هـ،
٩٥. التعارض في الحديث، لطفي الزغير، العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.
٩٦. التعددية- الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية، عمارة، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٩٧م.
٩٧. التعريفات، للجرجاني، تحقيق : إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت،الطبعة الأولى ، ١٤٠٥هـ.
٩٨. التفسير اللغوي للقرآن الكريم، د.مساعد الطيار، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٩٩. تفسير المنار، رشيد رضا٩٢، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤هـ.
١٠٠. تكوين العقل العربي، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثامنة، ٢٠٠١م.
١٠١. تمرد على الممنوع، الغنوشي، دار الفكر، دمشق.
١٠٢. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق : مصطفى بن أحمد العلوي ،محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٣٨٧ هـ.

١٠٣. التنكيل، للمعلمي اليماني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.
١٠٤. تيسير الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ.
١٠٥. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبدالرحمن اللويحق، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
١٠٦. الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، د. عابد السفياني، مكتبة المنارة، مكة، الطبع الأولى، ١٤٠٨هـ
١٠٧. الثقافة العربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤١٤هـ.
١٠٨. جامع البيان في تأويل القرآن، ابن جرير، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ، ١٤٢٠ هـ.
١٠٩. جامع العلوم والحكم، لابن رجب، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
١١٠. جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، تحقيق: زمرلي، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
١١١. الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١١٢. جريمة الردة وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنة، القرضاوي، دار الفرقان، عمّان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
١١٣. جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، عمارة، دار الوحدة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.
١١٤. لجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية، تحقيق: د.علي حسن ناصر وآخرون، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأول ، ١٤١٤هـ.
١١٥. حتى لا تكون فتنة، هويدي، دار الشروق، الطبعة الرابعة، ١٤٢٤هـ.
١١٦. الحجة في بيان المحجة، الأصبهاني، تحقيق محمد المدخلي، ومحمد أبو رحيم، دار الراية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
١١٧. الحديث الشريف وتحديات العصر، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.
١١٨. الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام، الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

١١٩. الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م.
١٢٠. حركة الاتجاه الإسلامي في تونس، الغنوشي، دار القلم، الكويت، ١٤٠٩هـ.
١٢١. الحريات العامة في الدولة الإسلامية، الغنوشي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
١٢٢. حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، النجار، نشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
١٢٣. حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، نشر: مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م
١٢٤. حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي، راشد الغنوشي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الطبعة الأولى،١٩٩٣م.
١٢٥. الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية، عبد الجليل ضمرة، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.
١٢٦. الحكم بغير ما أنزل الله-أحواله وأحكامه، د.عبدالرحمن المحمود، دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
١٢٧. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم الأصبهاني، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الرابعة ، ١٤٠٥هـ.
١٢٨. حوار لا مواجهة، أحمد أبو المجد، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦م.
١٢٩. حوار هادئ مع محمد الغزالي، سلمان العودة، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ
١٣٠. الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن، لعبد العزيز الكناني، حققه وعلق عليه د. علي الفقيهي٢١، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.
١٣١. الخاطرات، الأفغاني٥، الأهلية للنشر والتوزيع والطباعة، الأردن، ٢٠٠٣م.
١٣٢. خبر الواحد وحجيته، د. أحمد بن محمود الشنقيطي، نشر الجامعة الإسلامية، المدينة، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.
١٣٣. الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر، طه العلواني١٥، ٢٣٦، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
١٣٤. خطاب الهوية –سيرة فكرية-، علي حرب، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ١٩٩٦م.



١٣٥. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، عبد المجيد النجار٢، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الطبعة الثانية،١٩٩٣م.
١٣٦. درء تعارض العقل والنقل، لشيخ الاسلام ابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم.
١٣٧. الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، د. هادي الشجيري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
١٣٨. دراسات في التعارض والترجيح عند الأصوليين السيد صالح عوض٥٩، دار الطباعة المحمدية القاهرة، الطبعة الأولى،١٤٠٠هـ.
١٣٩. دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، د. محمد الأعظمي، مطابع جامعة الرياض، الرياض، ١٣٩٦هـ.
١٤٠. دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المسيري، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الثانية،١٤٢٩هـ .
١٤١. دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، الغزالي، دار الشروق، القاهرة.
١٤٢. دعوة التقريب بين الأديان –دراسة نقدية في ضوء العقيدة الإسلامية، د. أحمد القاضي، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
١٤٣. دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين دار نهضة مصر، ط ٧، ٢٠٠٥،
١٤٤. الدلالة العقلية في القرآن ومكانتها في تقرير مسائل العقيدة الإسلامية، د.عبدالكريم عبيدات، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
١٤٥. دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي وسعد البازعي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠١م.
١٤٦. الدولة الديمقراطية في الفلسفة السياسية والقانونية، منذر الشاوي، شركة المطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى،٢٠٠٠م.
١٤٧. الدين في عصر العلم، د.يوسف القرضاوي، دار الفرقان، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
١٤٨. الدين والسياسة، القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
١٤٩. ذم الكلام، الهروي، تحقيق: الشبل، مكتبة العلوم والحكم، المدينة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٥٠. رد خبر الواحد بما يسمى بالانقطاع الباطن حقيقته، وحكمه وأثره في الفقه الإسلامي، د. ترحيب بن ربيعان الدوسري،دار المنهاج، القاهرة، الطبعة الأولى،١٤٢٨هـ.
١٥١. الرد على المنطقيين، ابن تيمية، إدارة ترجمان السنة، لاهور، الطبعة الثانية، ١٣٩٦هـ.
١٥٢. الرسالة التدمرية، ابن تيمية، تحقيق: محمد السعوي، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.
١٥٣. رسالة التوحيد، محمد عبده، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٦م.
١٥٤. رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، عمارة، دار الوحدة، بيروت، الطبعة الأولى،١٩٨٤م.
١٥٥. رفع الملام عن الأئمة الأعلام، لابن تيمية، طبع ونشر : الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض،١٤٠٣ هـ.
١٥٦. روضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٥٧. رؤية إسلامية للاستشراق، أحمد غراب، المنتدى الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.
١٥٨. رؤية إسلامية معاصرة -إعلان مبادئ،د.أحمد كمال أبو المجد، دار الشروق، الطبعة الثانية،١٤١٣هـ.
١٥٩. زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن القيم، تحقيق:شعيب الأرناؤوط وعبدالقادر الأرناؤوط٠، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢١هـ.
١٦٠. سر تأخر العرب والمسلمين، الغزالي، دار نهضة مصر، الطبعة السابعة، ٢٠٠٥م.
١٦١. سقوط الغلو العلماني، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
١٦٢. السلسلة الصحيحة، الألباني، مكتبة المعارف، الرياض.
١٦٣. السلسلة الضعيفة، الألباني، مكتبة المعارف، الرياض.
١٦٤. السلطة في الإسلام- العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ ، عبد الجود ياسين، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية،٢٠٠٠م.
١٦٥. السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية، د.مصطفى حلمي، دار ابن الجوزي، القاهرة، ٢٠٠٥م.

١٦٦. السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، الغزالي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية عشرة، ١٤٢١هـ.
١٦٧. السنة تشريع لازم ودائم، د. فتحي عبد الكريم، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.
١٦٨. السنة مصدراً للمعرفة والحضارة، القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى،١٤١٧هـ.
١٦٩. السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، د. مصطفى السباعي، دار الوراق، الطبعة الرابعة، ١٤٢٧هـ.
١٧٠. سنن ابن ماجه، تحقيق: عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.
١٧١. سنن أبي داود، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت.
١٧٢. سنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
١٧٣. السنن، الدارقطني، تحقيق : السيد عبد الله هاشم يماني المدني، دار المعرفة، بيروت ، ١٣٨٦ هـ.
١٧٤. سنن الدارمي، تحقيق : فواز أحمد زمرلي ، خالد السبع ، دار الكتاب العربي،بيروت، الطبعة الأولى ، ١٤٠٧هـ.
١٧٥. السنن الكبرى، البيهقي، تحقيق: عبدالقادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤ هـ.
١٧٦. سنن النسائي الكبرى، تحقيق : د.عبد الغفار سليمان البنداري ، سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ.
١٧٧. سنن النسائي، تحقيق : عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية ، ١٤٠٦هـ.
١٧٨. سير أعلام النبلاء، الذهبي، تحقيق: الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٦هـ.
١٧٩. الشافعي حياته وعصره - آراؤه وفقهه-، أبو زهرة ،دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٨م.
١٨٠. شدو الربابة في أحوال الصحابة، خليل عبد الكريم، دار سينا، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

١٨١. شرح أصول اعتقاد أهل السنة، اللالكائي، تحقيق: أحمد سعد حمدان، دار طيبة، الرياض.
١٨٢. شرح السنة، البغوي، تحقيق: الأرناؤوط والشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.
١٨٣. شرح العقيدة الأصفهانية، ابن تيمية٨، ٤٩،دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٣٨٥هـ
١٨٤. شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، تحقيق: التركي والأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
١٨٥. شرح الكوكب المنير، لابن النجار الفتوحي، تحقيق: محمد الزحيلي و نزيه حماد٤٢ – ١٤٦، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.
١٨٦. شرح مشكل الآثار، للطحاوي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.
١٨٧. شرف أصحاب الحديث، الخطيب البغدادي، تحقيق: د. محمد سعيد اوغلي، دار إحياء السنة النبوية، أنقرة، الطبعة الأولى، ١٩٧١م.
١٨٨. شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، القرضاوي، دار الصحوة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
١٨٩. الشريعة، الآجري، تحقيق: الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.
١٩٠. شعب الإيمان، البيهقي، تحقيق : محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ، ١٤١٠هـ.
١٩١. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ.
١٩٢. الصاحبي، ابن فارس، تحقيق: السيد أحمد صقر، مكتبة ومطبعة دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٩٧٤م.
١٩٣. صحيح ابن ماجه، الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
١٩٤. صحيح البخاري، تحقيق : د. مصطفى ديب البغا ، دار ابن كثير ، بيروت، الطبعة الثالثة ، ١٤٠٧ هـ.



١٩٥. صحيح الترمذي، الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت.
١٩٦. صحيح الجامع الصغير وزيادته، الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ.
١٩٧. صحيح سنن أبي داود، الألباني، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع ، الكويت، الطبعة : الأولى ، ١٤٢٣ هـ.
١٩٨. صحيح سنن النسائي، الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت.
١٩٩. صحيح مسلم، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٢٠٠. الصفدية، ابن تيمية، تحقيق : د. محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، لطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.
٢٠١. الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، لابن القيم، ت: د. علي الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.
٢٠٢. ضعيف الجامع الصغير، الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت.
٢٠٣. ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي، عبد القادر بن حرز الله، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.
٢٠٤. ضوابط الترجيح عند وقوع التعارض لدى الأصوليين، بنيونس الولي٨، أضواء السلف، الرياض ، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ
٢٠٥. ضوابط المصلحة، البوطي، دار الفكر، دمشق، ١٤٢٨هـ.
٢٠٦. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم، تحقيق:محمد جميل غازي، مطبعة المدني، القاهرة.
٢٠٧. طريق الهجرتين وباب السعادتين، لابن القيم، تحقيق : عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم، الدمام، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.
٢٠٨. الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، ساسي سالم الحاج، دار المدار الإسلامي، بيروت ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٢ م.
٢٠٩. عبد الرحمن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام، عمارة، دار الوحدة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.
٢١٠. العرب والتحدي، محمد عمارة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٠م.
٢١١. العرب والحداثة، د. عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٢١٢. العطاء الفكري للشيخ محمد الغزالي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب الأردن، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٢١٣. عقيدة السلف وأصحاب الحديث، الصابوني، تحقيق: نبيل السبكي، دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٢١٤. علماء ومفكرون عرفتهم، محمد المجذوب.
٢١٥. العلمانية، د. سفر الحوالي، نشر: جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ
٢١٦. العلمانيون والقرآن الكريم (تاريخية النص)، د.أحمد الطعان، دار ابن حزم، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.
٢١٧. العواصم والقواصم، ابن الوزير، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٢هـ.
٢١٨. عوامل السعة والمرونة في الشريعة، للقرضاوي، دار الصحوة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.
٢١٩. عون المعبود شرح سنن أبي داود، محمد شمس الحق العظيم آبادي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية ، ١٤١٥هـ.
٢٢٠. غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة
٢٢١. فتاوى معاصرة، د.يوسف القرضاوي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
٢٢٢. فتح المغيث شرح ألفية الحديث، للسخاوي١، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.
٢٢٣. الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية ، ١٩٧٧م
٢٢٤. الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، مكتبة الخانجي، القاهرة.
٢٢٥. فصول في العقيدة بين السلف والخلف، القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ.
٢٢٦. فصول في العقيدة بين السلف والخلف، د.القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ.
٢٢٧. الفقه الإسلامي بين التجديد والأصالة، د. القرضاوي، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ.
٢٢٨. الفقه الإسلامي في طريق التجديد، العوا، سفير الدولية للنشر، القاهرة؛الطبعة الثالثة ٢٠٠٧م.



٢٢٩. فقه السيرة، الغزالي، دار الريان، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ
٢٣٠. الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي، تحقيق : عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٢٣١. الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
٢٣٢. الفكر الإسلامي قراءة علمية، أركون، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
٢٣٣. الفكر العربي في عصر النهضة، ألبرت حوراني، ترجمة كريم عزقول، مؤسسة نوفل، ٢٠٠١م.
٢٣٤. الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية، د. يحيى هاشم فرغل، مطبوعات جامعة الإمارات، ١٤١٩هـ.
٢٣٥. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، عبد العلي اللكنوي، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
٢٣٦. في النظام السياسي للدولة الإسلامية، العوا، دار الشروق، القاهرة، الطبعة السابعة، ١٩٨٩م.
٢٣٧. في فقه التدين فهما وتنزيلا، عبد المجيد النجار، سلسلة كتاب الأمة، قطر، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
٢٣٨. القاموس المحيط، الفيروز آبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
٢٣٩. قانون التأويل، الغزالي، مطبعة الحسيني، القاهرة ، ١٣٥٩هـ.
٢٤٠. قذائف الحق، الغزالي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ.
٢٤١. القراءة الجديدة للنص الديني، النجار، مركز الراية للتنمية الفكرية، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.
٢٤٢. قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي٩-٥١، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.
٢٤٣. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.
٢٤٤. القرآن والسلطان، هويدي٧، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٤٢٤هـ.



٢٤٥. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز بن عبد السلام، تحقيق: محمود الشنقيطي، دار المعارف، بيروت.
٢٤٦. القواعد الصغرى، العز بن عبد السلام، تحقيق : إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
٢٤٧. قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي، لمصطفى حلمي، دار ابن الجوزي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥.
٢٤٨. الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي، تحقيق : يحيى مختار غزاوي، دار الفكر، بيروت،الطبعة الثالثة ، ١٤٠٩ هـ.
٢٤٩. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، علاء الدين البخاري، تحقيق: عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨ هـ.
٢٥٠. الكفاية في علم الرواية ، الخطيب البغدادي، تحقيق: السورقي وإبراهيم المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة.
٢٥١. كيف نتعامل مع السنة النبوية، القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٤٢٧هـ.
٢٥٢. كيف نتعامل مع القرآن العظيم، القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
٢٥٣. كيف نتعامل مع القرآن، الغزالي، دار نهضة مصر، القاهرة، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٥م.
٢٥٤. كيف نفهم الإسلام، الغزالي، دار نهضة مصر، القاهرة، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٥م.
٢٥٥. لا إكراه في الدين-إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، العلواني، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٧٢هـ.
٢٥٦. لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.
٢٥٧. لوامع الأنوار البهية، السفاريني، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤١١هـ.
٢٥٨. ليس من الإسلام، الغزالي٠، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.
٢٥٩. المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣م.
٢٦٠. مائة سؤال حول الإسلام، الغزالي، دار ثابت، القاهرة،١٤١٧هـ .

٢٦١. مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، د.عبد المجيد النجار٢١-١٣٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.
٢٦٢. المبسوط، السرخسي، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٩هـ.
٢٦٣. المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين مجوزيه ومانعيه، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.
٢٦٤. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ.
٢٦٥. مجموع فتاوي ورسائل الشيخ ابن عثيمين، جمع وترتيب : فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن - دار الثريا،الرياض، ١٤١٣ هـ.
٢٦٦. مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية، تعليق: رشيد رضا، دار التراث العربي، القاهرة.
٢٦٧. محاورات - الإسلاميون وأسئلة النهضة المعاقة، نواف القديمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
٢٦٨. محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته، دراسة وتقويم، للدكتور هزاع بن عبدالله الحوالي، وهي رسالة دكتوراه في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام ١٤٢٠هـ
٢٦٩. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية، تحقيق : عبد السلام محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ .
٢٧٠. مختصر الصواعق المرسلة، لابن القيم، اختصره: الموصلي، نشر: الرئاسة العامة الإفتاء.
٢٧١. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ابن القيم، تحقيق : محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٣هـ.
٢٧٢. مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر، د. عبد الرزاق قسوم٠ ،دار عالم الكتب، الرياض الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٢٧٣. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، لابن بدران، مؤسسة الرسالة،بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ.
٢٧٤. المدخل في علم السياسة، بطرس غالي ومحمود عيسى، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة التاسعة، ١٩٩٠م.

٢٧٥. مدخل لدراسة الشريعة الأسلامية، القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.

٢٧٦. المدونة الكبرى، من رواية سحنون عن عبد الرحمن بن القاسم عن الإمام مالك، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ.

٢٧٧. مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثامنة، ١٩٩٣م.

٢٧٨. مذكرة أصول الفقه، الشنقيطي، المكتبة السلفية، المدينة المنورة

٢٧٩. المرأة والولايات السيادية، عبد الرحمن الشثري، دار المغني، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

٢٨٠. مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، لابن حزم، دار زاهد القدسي، القاهرة.

٢٨١. المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية، عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٨م.

٢٨٢. المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.

٢٨٣. مسالك أهل السنة فيما أشكل من نصوص العقيدة، عبد الرازق بن طاهر معاش، دار ابن القيم، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٢٨٤. مسائل معاصرة في فقه السياسة، د. بسطامي محمد سعيد، إصدارت هيئة الأعمال الفكرية، الخرطوم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٢٨٥. المستدرك على الصحيحين، الحاكم، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٠م.

٢٨٦. المستصفى، الغزالي، تحقيق: زهير حافظ، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة

٢٨٧. مسند الإمام أحمد، نشر: المكتب الإسلامي، بيروت.

٢٨٨. المشاركة في البرلمان والوزارة، محمد بن شاكر الشريف، سلسلة كتاب البيان، مجلة البيان، الرياض.

٢٨٩. مشكل الآثار، الطحاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٢٩٠. مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي رؤية نقدية في ضوء الإسلام، الدكتور عبدالرحمن الزنيدي١٠، مكتبة المؤيد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
٢٩١. المصالح المرسلة، الشنقيطي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
٢٩٢. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، للفيومي، المكتبة العلمية، بيروت.
٢٩٣. مصطلحات علم الاجتماع، د.سميرة أحمد مكتبة الشقري، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٢٩٤. المصلحة في التشريع الإسلامي، مصطفى زيد، دار اليسر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦هـ.
٢٩٥. المصنف، ابن أبي شيبة، تحقيق : كمال يوسف الحوت مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى ، ١٤٠٩هـ.
٢٩٦. معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، محمد الجيزاني، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
٢٩٧. معالم المنهج الإسلامي، د.محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.
٢٩٨. معالم تجديد المنهج الفقهي نموذج الشوكاني حليمة بو كروشة، الناشر: وزارة الأوقاف، قطر، ٢٠٠٢م.
٢٩٩. المعجم الفلسفي، للدكتور جميل صليبيا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٨٢،
٣٠٠. المعجم الفلسفي، د. عبد المنعم حفني، الدار الشرقية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
٣٠١. المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية٩٧، القاهرة، ١٤٠٣هـ.
٣٠٢. المعجم الفلسفي، مراد وهبة، دار الثقافة الجديدة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م.
٣٠٣. المعجم الوسيط، إبراهيم أنيس وآخرون، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية.
٣٠٤. معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ

٣٠٥. المعجم الكبير، الطبراني، تحقيق : حمدي بن عبد المجيد السلفي مكتبة العلوم والحكم، الموصل، الطبعة الثانية ، ١٤٠٤ هـ.
٣٠٦. المغني، لابن قدامة، تحقيق: عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، دار هجر، القاهرة، ١٤١٠هـ.
٣٠٧. مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة،للسيوطي، الجامعة الإسلامية،المدينة المنورة، الطبعة الثالثة ، ١٣٩٩هـ.
٣٠٨. المفترون –خطاب التطرف العلماني في الميزان، هويدي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦هـ.
٣٠٩. مفهوم النص –دراسة في علوم القرآن-، أبوزيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة السابعة، ٢٠٠٥م.
٣١٠. مفهوم تجديد الدين، لبسطامي محمد سعيد، وهي رسالة ماجستير في جامعة الملك سعود، وقد طبعت عام ١٤٠٥ هـ .
٣١١. مقاصد الشريعة الإسلامية دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
٣١٢. مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، أ.د.عبدالمجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨م.
٣١٣. المقالات المحظورة، هويدي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
٣١٤. مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٤٠٠هـ.
٣١٥. مكانة الصحيحين، د. خليل إبراهيم ملا خاطر، دار القبلة للثقافة الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.
٣١٦. الملل والنحل، الشهرستاني، تحقيق : محمد سيد كيلاني ، دار المعرفة - بيروت ، ١٤٠٤هـ.
٣١٧. الممنوع والممتنع في نقد الذات الفكرة، علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٥م.
٣١٨. من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، أركون، دار الساقي، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
٣١٩. من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٨م.
٣٢٠. من فقه الدولة في الإسلام، القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٢٢هـ.



٣٢١. من هنا نعلم، الغزالي، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٩٧م.
٣٢٢. المنار المنيف في الصحيح والضعيف، لابن القيم، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية.
٣٢٣. مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي، ، عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٦م.
٣٢٤. مناظرات في أصول الشريعة، عبد المجيد التركي بنية العقل العربي، الجابري٤١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
٣٢٥. مناقب الشافعي، للبيهقي، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ.
٣٢٦. مناهج الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث وأثرها على الاتجاه العقلي العربي في دراسة النصوص الشرعية، بدر سليمان العامر، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
٣٢٧. مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة الإسلامية بمصر في العصر الحديث، د. أحمد قوشتي عبد الرحيم٣١، رسالة دكتوراه في كلية دار العلوم – جامعة القاهرة.
٣٢٨. مناهج التجديد، تحرير: عبد الجبار الرفاعي، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
٣٢٩. مناهل العرفان، الزرقاني، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
٣٣٠. منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، الشنقيطي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
٣٣١. منهاج السنة النبوية لابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.
٣٣٢. منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، عثمان بن علي بن حسن، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
٣٣٣. المنهج السلفي، مفرح القوسي، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.
٣٣٤. منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة، تامر متولي، دار ماجد عسيري، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
٣٣٥. منهج المدرسة العقلية في التفسير، فهد الرومي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ.

٣٣٦. منهج النقد عند المحدثين –نشأته وتاريخه، محمد الأعظمي، مكتبة الكوثر، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ.
٣٣٧. منهج النقد في علوم الحديث،د.نور الدين عتر٥، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٤٠١هـ.
٣٣٨. الموافقات في أصول الفقه، للشاطبي، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت.
٣٣٩. مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل، محمد الحطاب، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ.
٣٤٠. موسوعة السياسة، عبدالوهاب الكيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.
٣٤١. الموسوعة السياسية المعاصرة، نبيلة داود، مكتبة غريب، القاهرة.
٣٤٢. الموسوعة الفقهية الكويتية، زارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت.
٣٤٣. موسوعة الفلسفة، بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.
٣٤٤. الموسوعة الميسرة في المذاهب والأديان والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية، الرياض، الطبعة الخامسة، ١٤٢٤هـ.
٣٤٥. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المسيري، دار الشروق القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
٣٤٦. موطأ الإمام مالك، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي دار إحياء التراث العربي، مصر.
٣٤٧. موقف ابن تيمية من الأشاعرة، عبد الرحمن المحمود، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ
٣٤٨. موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد، د. الطبلاوي محمود سعد، مطبعة الأمانة، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
٣٤٩. موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من قضايا الولاء والبراء، لمضاوي بنت سليمان البسام، وهي رسالة ماجستير في جامعة الملك سعود، عام ١٤٢٥هـ.
٣٥٠. موقف الإسلام العقدي من كفر اليهود والنصارى، القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٩م.



٣٥١. موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٤٠١هـ.
٣٥٢. موقف المدرسة العقلية الحديثة من الحديث النبوي الشريف (دراسة تطبيقية على تفسير المنار)، لشفيق بن عبد الله شقير.
٣٥٣. موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية، للأمين الصادق الأمين، وهي رسالة ماجستير من جامعة أم القرى، وقد طبعت عام ١٤١٨هـ.
٣٥٤. موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ومنهجه في عرضها، د. صالح الغامدي، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
٣٥٥. الموقف من الديانات الأخرى – الدين والدولة شهادات غربية، محمد عمارة، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
٣٥٦. الميزان للشعراني، المطبعة السعيدية، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٣٥٤هـ
٣٥٧. النبوات، ابن تيمية١٤، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ.
٣٥٨. نحن والتراث، محمد الجابري، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥م.
٣٥٩. نحن والغرب أسئلة شائكة وأجوبة حاسمة، القرضاوي، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
٣٦٠. نحو أصول فقه جديدة للفقه الإسلامي، محمد شحرور، دار الأهالي، دمشق،الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
٣٦١. نحو تفعيل مقاصد الشريعة، د.جمال الدين عطية، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى٤٢٢هـ.
٣٦٢. نحو فقه جديد للأقليات، جمال الدين عطية، دار السلام، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
٣٦٣. نحو فقه جديد، جمال البنا، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
٣٦٤. النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، محمد عمارة، دار الفكر المعاصر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
٣٦٥. النص- السلطة- الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ٢٠٠١م.



٣٦٦. النص والواقع: دراسة في أسباب النزول- ضمن كتاب هموم الفكر والوطن، حسن حنفي.
٣٦٧. لنظرية الإسلامية للعلاقات الدولية، أبو سليمان، ترجمة: ناصر البريك، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٣٦٨. النظرية العامة للشريعة الإسلامية، د. جمال الدين عطية، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
٣٦٩. نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، لحسين حامد حسان،مكتبة المتنبي، القاهرة،١٩٨١م.
٣٧٠. نفائس الأصول في شرح المحصول، القرافي، تحقيق: عادل عبدالموجود، مكتبة نزار، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
٣٧١. نقد الحقيقة، علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥م.
٣٧٢. نقد الخطاب الديني، نصر أبوزيد، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٣م.
٣٧٣. نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م.
٣٧٤. نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، محمد مفتي، المنتدى الإسلامي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
٣٧٥. نقض المنطق، لابن تيمية، تحقيق:محمد عبدالرازق حمزة، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٧٠هـ.
٣٧٦. النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير، تحقيق : الزاوى والطناحي٢١، المكتبة العلمية، بيروت ، ١٣٩٩هـ.
٣٧٧. نواقض الإيمان القولية والعملية، د.عبد العزيز العبد اللطيف٩٣-٣٤٤، دار الوطن، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.
٣٧٨. هذا إسلامنا، محمد عمارة، دار الوفاء، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
٣٧٩. هذا ديننا، محمد الغزالي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٤٢١هـ.
٣٨٠. والمعتزلة أصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواد المعتق، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.
٣٨١. وجهة نظر - نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، بيروت ٢٠٠٤م.





٣٨٢. الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، د. محمد الزحيلي، دار الخير، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ.
٣٨٣. ولاية المرأة في الفقه الإسلامي، حافظ أنور، دار بلنسية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

الدوريات والمجلات:

١. صحيفة الاقتصادية تاريخ: ١٤٢٢/٥/٣هـ.
٢. صحيفة الرياض تاريخ: ١٩٩٩/٢/١٨م.
٣. صحيفة الشرق الأوسط ، ٥٠٠١ العدد ٨٥١٢.. العدد ٩٩٩٤،العدد ١٠٤٥١، تاريخ ٢٠٠١/٩/٥م، وتاريخ ٢٠٠٢/١٠/١٢م.
٤. مجلة إسلامية المعرفة، العدد ١٦، ١٩، ٣٩، ٢٨، ٤٦.
٥. مجلة أضواء الشريعة ، العدد العاشر.
٦. المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية،١٩٩٩م.
٧. مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد ٧٣.
٨. مجلة التسامح، العدد ٢٣، ٢٠٠٨م.
٩. مجلة الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، العدد ١٦.
١٠. مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٥، ٧، ١٣، ١٩.
١١. مجلة المسلم المعاصر، العدد ٦١، ٣٤، ٩٦، ١٩٩٩م.

مواقع الانترنت:

١. الموقع الخاص بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان على الانترنت.
٢. موقع إسلام أون لاين.
٣. موقع الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين على الانترنت.
٤. موقع الشيخ القرضاوي.
٥. موقع الغنوشي.
٦. موقع العلواني.
٧. موقع لؤي صافي.



الفِهرس






ص . ب ٢٤١٤٧٠ الرمز البريدي ١١٣٢٢ الرياض المملكة العربية السعودية

هاتف ٠٠٩٦٦١٤٥٣٩٨٨٣ - فاكس٠٠٩٦٦١٤٥٣٢١٥٧

markazfekr@hotmail.com

الموقع الإلكتروني www.al-fikr.com